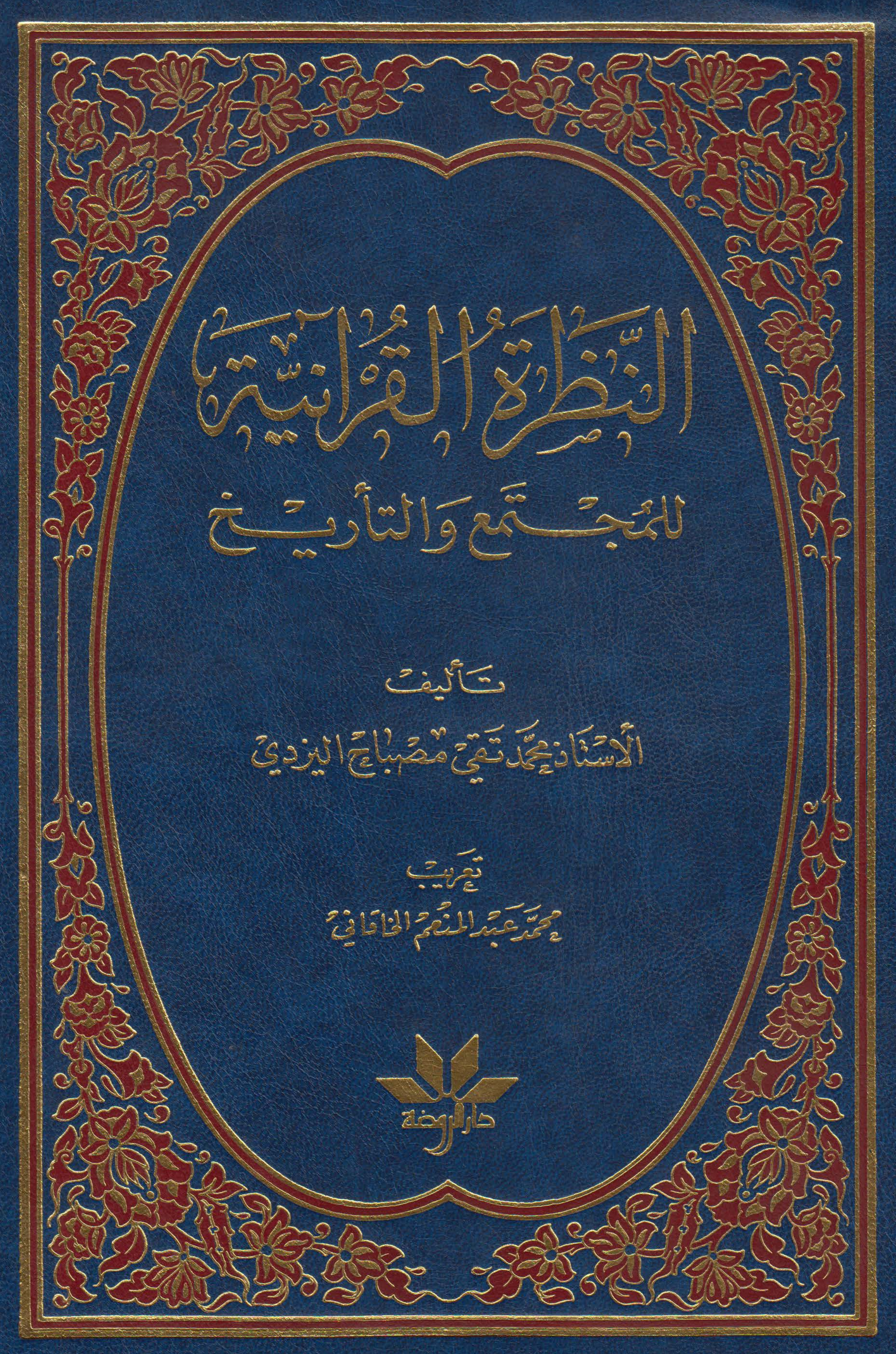
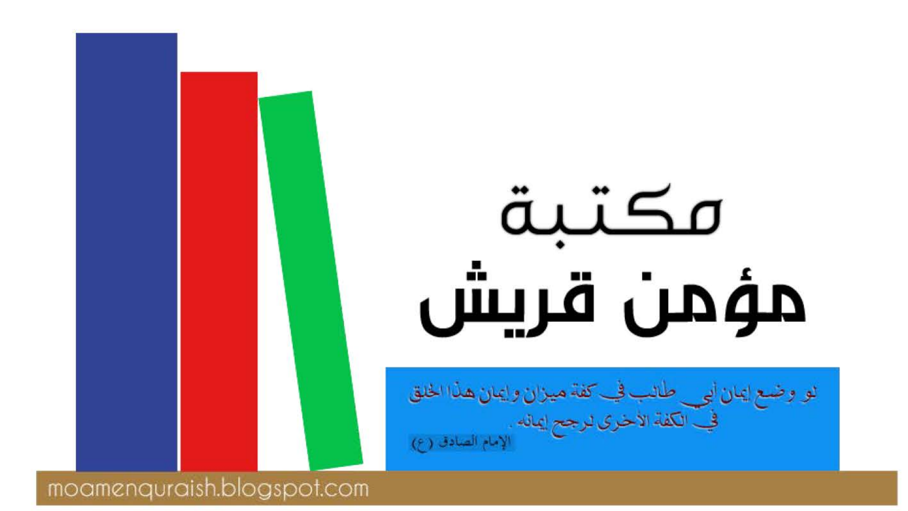

النظرة القرآنية
للمجتمع والتأريخ
تأليف
الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي
تعريب
محمد عبد المنعم الخاقاني
دار الروضة



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

النظرة القرآنية

للمجتمع والتاريخ


بسم الله الرحمن الرحيم

النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ

تأليف
الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

تعريب
محمد عبد المنعم الخاقاني

منشورات
دار الروضة
بيروت ـ لبنان

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م



بيروت – حارة حريك – شارع دكاش – خلف الضمان الاجتماعي – بناية الزهراء

ص ب ١١/٧٦٨١ تلفون / ٨٢٣٦٦٠ – ٨٢٣٦٥٠ – مقسم ٨٢٢٩٨١/٢٠١

٨٢١٤٤٤ مقسم ١١٨٠ – فاكس : ٠٠١٢١٢٤٧٨١٨٢٧ – ٠٠٩٦١١٨٦٩١٣٦

المستودع: بوليفار الغبيري – بناية عبد زين فارس –خلف بنك الجمال

مقدمة الناشر

بسمه تعالى

بما أن القرآن الكريم هو المائدة الربانية المستديمة التي -حبىٰ الله بها عباده تبياناً لكل شيء وهداية للتي هي أقوم، فتوظف أهل العقول والألباب عليها وأخذ كلٌ بقدر استعداده وبقي القرآن جديداً على كر الازمان وتعاقب القرون لا تحصىٰ عجائبه ولا تبلىٰ غرائبه، وممن سمت نفسه للاستظلال بالكتاب العزيز مؤلف هذا الكتاب الذي أتحف رواد العلم وطلابه بمؤلفاته التي تناولت جوانب قرآنية مهمة.

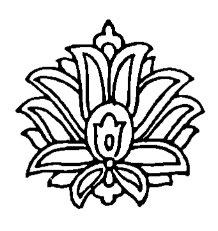
والكتاب الذي بين يديك ـ عزيزي القارىء ـ محاولة جديدة لابراز النظرة القرآنية حول المجتمع والتاريخ بدأها العلامة المؤلف بمقدمة ضافية تناول فيها مصطلحات متداولة حاول الفصل بينها وتحديدها وازالت الابهام (كالمجتمع، وعلم الاجتماع، والعلوم الاجتماعية).

وبما له من طول باع وتتبع، فقد اعطى رأيه في مسائل دقيقة مبيناً النظرة القرآنية فيها. تضمنت الدراسة إثنا عشر قسماً تناول فيها بحوث: اصالة الفرد والمجتمع، تأثير الفرد في المجتمع، الاختلافات وتأثيرها في

الحياة الاجتماعية، والركائز الاجتماعية، الثورة الإجتماعية، القيادة، والسنن الإلهية في تدبير المجتمعات.

ودار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع إذ تضع هذه الدراسة بين يدي طلاب العلم والحقيقة، تأمل أن يستفيد منها المحقق والباحث والمثقف بما يدفعهم إلى مزيد من العطاء في الدراسات القرآنية واستكشاف كنوز هذا الكتاب الكريم لافادة البشرية والإخذ بيدها إلى الكمال المنشود، ومن الله نستمد العون.

دار الروضة
للطباعة والنشر والتوزيع



بسم الله الرحمن الرحيم

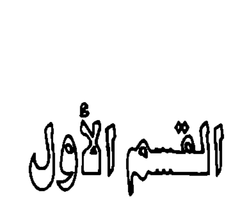
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين لا سيما الحجّة بن الحسن العسكريّ عجّل الله فرجه وجعلنا من أعوانه وأنصاره.

هذه ثامنة الحلقات من سلسلة الدروس التي القيتها في قسم التعليم من مؤسسة «في طريق الحقّ» تحت عنوان «معارف القرآن». وموضوع هذه الحلقة «النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ». وقد سبقتْها حلقات: معرفة الله، معرفة العالم، معرفة الانسان، معرفة السبيل، معرفة الدليل، معرفة القرآن، والأخلاق في القرآن. وتلحقها «الحقوق والسياسة في القرآن الكريم».

وقد قام الأخ الفاضل **مصطفى ملكيان** بكتابة هذا الجزء باللغة الفارسية ونقله الأخ الأعزّ **محمد عبد المنعم الخاقاني** الى العربية، كما أنه انجز ترجمة الحلقات الخمس الأولى منها ناجحاً مشكوراً، وأرجو له التوفيق لإتمام سائر الحلقات. وأسأل الله تعالى ان يوفّقني وإيّاهما وسائر الإخوان لما يحبّ ويرضى، وان يتفضّل علينا بالنية الخالصة والخدمة المقبولة والعاقبة المحمودة، وله الحمد في الأولى والآخرة.

قم المشرفة ـ محمد تقي مصباح اليزدي
ذو القعدة الحرام ـ ١٤٠٩ هـ ق





مدخل

وهو يشمل :

المقدمة :

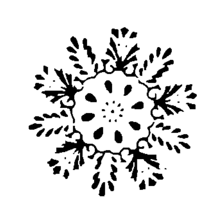
١ ـ العلوم الاجتماعية

٢ ـ علم الاجتماع

٣ ـ مفهوم «المجتمع»







بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

صحيحٌ أنّ هذا الكتاب الذي هو أمام القارىء الكريم ليس كتاباً درسيّاً في علم الاجتماع ، ولهذا فإنه لا يتناول مسائل ومشكلات علم الاجتماع ولا يحاول إيجاد الحلول لها ، ولا يدّعي تناول الجانب «الأدبيّ» في علم الاجتماع وتعريف وتوضيح المصطلحات والتعابير الواردة في هذا العلم ، ولكنّه لمّا كانت هذه الاصطلاحات الثلاثة وهي «العلوم الاجتماعيّة» و «علم الاجتماع» و «المجتمع» ولا سيّما هذا الاصطلاح الأخير ، مستعملة بكثرة في هذا الكتاب ، فليس من غير المناسب أن نتحدث قليلاً عن كلّ واحد منها في «مدخل» الكتاب .

فاصطلاح «علم الاجتماع» يقابله في اللغة الانجليزيّة (Sociology) ، وفي اللغة الفرنسيّة (Sociologie) وقد اشتهر بين أبناء اللغة الفارسيّة باسم «جامعة شناسي» ومنذ خمسين عاماً تقريباً ولحدّ الآن كانت النسبة بين هذين المفهومين وهما «العلم الاجتماعي» و «علم الاجتماع» مبهمة وغير مشخّصة . وقد كانت حالة الابهام هذه سارية في اللغات الأوروبية أيضاً . فهناك وهنا كان هذان المفهومان : « العلوم الاجتماعيّة» و « علم الاجتماع » يُستعملان كأنّهما مترادفان ، إلاّ أنّ هناك اليوم اتجاهاً يستعمل « علم الاجتماع » في معنىً أضيق من معنى « العلوم الاجتماعية » .

وعلى أيّ حال فقد ألقينا الضوء بصورة مجملة في الفصلين الأوّل والثاني

على المعاني الاصطلاحيّة لهذين المفهومين . وتناولنا في الفصل الثالث مفهوم « المجتمع» الذي يقابله في اللغة الانجليزية (society) ، وفي اللغة الفرنسية (société) ، وفي اللغة اللاتينيّة (cocius) ، وفي اللغة الفارسيّة لفظ « جامعة » . وأمّا اليونانيّون فإنّهم كانوا يؤدّون مفهوم « المجتمع » بكلمة (polis) التي تعني بدقّة « المجتمع السياسيّ المنظّم » أو « المجتمع السياسيّ لبلد خلال ارتباطه بالبلدان الأخرى » أو بعبارة أكثر اختصاراً هي « الشخصيّة الدولية لأحد البلدان » ، وقد عادلها المترجمون المسلمون بكلمة « المدينة » العربيّة . ومن الواضح أنّ علماء اللغة العربيّة اليوم قد أحلّوا كلمة « المجتمع » محلَّ « المدينة » .

ولا بدّ أن نعلم أنّ كلمة « المجتمع » لم تستعمل في القرآن الكريم ، وصحيحٌ أنّ لفظة « المدينة » قد وردت في هذا الكتاب السماوي أربع عشرة مرّة ، ولكنّها في هذه الموارد تعني المكان الذي يعيش فيه الناس ، ولا تعني « المجتمع » . وقد استخدم القرآن الكريم ألفاظاً أخرى لأداء هذا المعنىٰ وسوف نشير إليها ـ بإذن الله ـ في مجال آخر[١] .

---

(١) ليرجع من أحب إلى القسم الثاني : ٨ .

١ ـ العلوم الاجتماعية

في النظرة الأولى يبدو أنّ تعريف مفهوم « العلوم الاجتماعيّة » سهل يسير ، فيمكن تعريفها بأنّها « العلوم التي تدرس الظواهر الاجتماعيّة » ، ولكنّ الواقع هو أنّ اصطلاح « العلوم الاجتماعيّة » يستعمل في معاني مختلفة ، وهذا الأمر يعرّض التعريف لمشاكل عديدة . ولا نشعر بالضرورة في هذا الكتاب لتناول تعريف « العلوم الاجتماعيّة » وحلّ المشكلات التي تعترض هذا السبيل . ولهذا فنحن نكتفي هنا بذكر ثلاثة معان اصطلاحية لمفهوم « العلوم الاجتماعيّة » .

١ ـ فتارة يستعمل هذا اللفظ مرادفاً لـ « العلوم الإنسانيّة » . فمثلاً هناك تبويب مشهور لجميع العلوم والمعارف البشريّة باستثناء الرياضيّات ، حيث يقسمونها إلى ثلاث فئات :

أ ـ علوم المادّة التي لا روح فيها ، كالفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والفلك ، ممّا يسمّىٰ بـ « العلوم الفيزيائيّة » .

ب ـ علوم المادّة الحيّة ، مثل الأحياء والفسيولوجيا (وهو علم وظائف الأعضاء) (Physiplogy) والنبات والحيوان ، ممّا يسمىٰ بـ « علوم الأحياء » .

جـ ـ العلوم المتعلّقة بالإنسان ، كالتأريخ والاقتصاد وعلم النفس والحقوق ، ممّا يسمّىٰ بأسماء مختلفة من قبيل : « العلوم الإنسانيّة » و « العلوم الاجتماعيّة » و « العلوم التأريخيّة » و « العلوم الأخلاقيّة » و « العلوم الثقافيّة »

و « العلوم الروحيّة » و « علوم توصيف الأفكار »[1] . ومن الواضح أنّ « العلوم الاجتماعية » بهذا المعنىٰ تشمل جميع العلوم الإنسانيّة ، سواء أكانت العلوم المهتمّة بالأوضاع الفرديّة للإنسان كعلم النفس ، أم العلوم المتوفّرة على الشؤون الاجتماعيّة للإنسان كالاقتصاد والحقوق .

٢ ـ وتارةً أخرى يضيّقون نطاق اللفظ المذكور فيستعملون بمعنىٰ « العلوم الإنسانيّة المهتمّة بالشؤون الاجتماعيّة للإنسان » ، ولهذا فإنّهم لا يعدّون العلوم الإنسانيّة التي تَدرس الأوضاع الفرديّة للإنسان من جملة « العلوم الاجتماعيّة » . والعلوم الواقعة تحت عنوان « العلوم الاجتماعيّة » بهذا المعنىٰ الثاني يمكن تقسيمها إلى فئتين : إحداهما « العلوم التوصيفيّة » وهي الحاصلة من اكتشاف التكوينيّات وواقعيّات الحياة الاجتماعية . والأخرى هي « العلوم الإنشائيّة » أو « القيميّة » ، وهي التي تبيّن تشريعات الحياة الاجتماعيّة وقيمها . ويعدّ علم الاقتصاد ـ الذي يبحث عن القوانين التكوينيّة السائدة في الظواهر الاقتصاديّة للحياة الاجتماعية ـ من الفئة الأولى . وأمّا الفروع المتعدّدة لعلم الحقوق ـ الذي يبيّن الأحكام التشريعية التي تنظّم العلاقات المتبادلة بين الناس ـ من قبيل الحقوق الأساسيّة والحقوق السياسيّة والحقوق الاقتصادية والحقوق القضائية والحقوق الجزائيّة والحقوق الدوليّة فهي من قبيل الفئة الثانية .

٣ ـ وأحياناً أخرىٰ يضيّق نطاق هذا الاصطلاح أكثرَ فتطلق « العلوم الاجتماعية » على « العلوم الإنسانيّة المهتمّة بالشؤون الاجتماعية للإنسان ، وهي توصيفيّة لا إنشائية » . ومن الطبيعي أنّ علماً كعلم الحقوق لن يدخل في زمرة « العلوم الاجتماعيّة » بهذا المعنىٰ الثالث .

---

(١) ليرجع من شاء إلى كتاب «آراء ونظرية علوم إنسانيّ» تأليف جولين فروند، ترجمه الى اللغة الفارسيّة الدكتور علي محمّد كاردان، من منشورات مركز النشر الجامعيّ (مركز نشر دانشگاهي) طهران، ١٤٠٤ هـ. ق ومن المناسب هنا أن نشير إلى ملاحظتين: إحداهما أنّنا عندما ننقل قولاً من أحد المصادر فنحن لا نتصرّف في طريقة كتابته. والثانية هي أنّ هويّة الكتاب ومشخّصاته الكاملة لا تذكر إلا في أوّل مرة نعود إليه، وأما في سائر المرّات فإنّنا نكتفي بذكر اسم الكتاب فحسب، إلاّ إذا خشينا الاشتباه والالتباس.

٢ ـ علم الاجتماع

إنّ اصطلاح « علم الاجتماع » قد ابتكره الفيلسوف الفرنسيّ أوجست كُنت (Auguste Conte) « ١٧٩٨ ـ ١٨٥٧ » وهو يستعمل في معانٍ مختلفة جدّاً ، بحيث يتعسّر معه تقديم تعريف له ، وكما يقول عالم الاجتماع الفرنسيّ المعاصر ريمون بودن (Raymond Boudon) « عندما نحاول تعريف علم الاجتماع فإنّنا نتذكّر فوراً حديث ريمون آرون الطريف حيث يقول : إنّ علماء الاجتماع لا يختلفون على نقطة واحدة وهي صعوبة تعريف علم الاجتماع »[١] . ونحن نذكر هنا بعض المعاني الاصطلاحيّة لهذا اللفظ :

١ ـ أحياناً يطلق « علم الاجتماع » على جميع « العلوم الإنسانيّة التوصيفية المهتمّة بالشؤون الاجتماعية للإنسان » ، ومن هنا فهو يصبح مرادفاً « للعلوم الاجتماعيّة » بالمعنىٰ الثالث . ويكون « علم الاجتماع » بهذا المعنى شاملاً لكثير من العلوم ، ومن جملتها : الجغرافيا الإنسانية أو الجغرافيا البشريّة ، وعلم الإحصاء ، والاقتصاد ، والسياسة ، ومعرفة الإنسان ، والتأريخ ، وعلم اللغة ، فعندما يقول جورج گورفيج الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسيّ (١٨٩٤ ـ ١٩٦٥) : على أيّ حال فنحن نعدّ الإثنولوجيا[٢] جزءاً من علم الاجتماع ، لأنّ

---

(١) منطق اجتماعيّ: روش تحليل مسائل اجتماعي، تأليف ريمون بودون. ترجمه إلى اللغة الفارسيّة عبد الحسين نيك‌گهر، مؤسسة نشر الخالدين (مؤسسة نشر خالدين)، الطبعة الأولى ربيع عام ١٤٠٦ هـ. ق، ص ١٥ .

(٢) ethnology هو علم طوائف البشر .

متعلّق البحث فيها هو معرفة الصور النوعيّة للمجتمعات التي تسمّىٰ بالقديمة »[1] وحينما يقول عالم الاجتماع الفرنسي الأستاذ هنري مندراس[2] : إنّ علم الاجتماع في رأينا يشمل علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي ودراسة الشعوب معاً[3] فإنهما يقصدان هذا المعنى العامّ لـ « علم الاجتماع » .

٢ ـ « مع هذا كلّه فإنّ هناك اتّجاهاً واضحاً لإعطاء « علم الاجتماع » معنى أضيقَ قليلاً من « العلم الاجتماعيّ» ، من دون أن تكون حدود هذا الضيق معيّنة بدقّة »[4]

ولهذا فإنّهم يستعملونه أحياناً في معنى لا يشمل علوماً من قبيل علم الإحصاء والاقتصاد (السياسيّ) والسياسة ومعرفة الطوائف والتاريخ وقواعد اللغة ، إلاّ أنّه تصبح له فروع كثيرة من جملتها علم الاجتماع الذهن وعلم اجتماع اللغة وعلم اجتماع المعرفة وعلم الاجتماع الأخلاقيّ والدينيّ ، والفنّي أو معرفة الجمال ، والحقوقيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والقضائي والجزائيّ والصناعيّ والمدنيّ والقرويّ والتربويّ والإداريّ .

ونؤكد على أنّ « معاني هذين الاصطلاحين : « العلم الاجتماعيّ » و « علم الاجتماع » لم تتميّز بدقّة ، ويعدّ البعض هذين الاصطلاحين مترادفين تماماً »[5] .

والآخرون الذين لا يعدّونهما مترادفين فإنّهم مختلفون أيضاً في تعيين مدى محدوديّة مفهوم « علم الاجتماع » بالنسبة إلى مفهوم « العلم الاجتماعيّ » .

---

(١) ديالكتيك ياسير جدالي وجامعة شناسي، تأليف جورج گورفيج، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة حسن حبيبي، عام ١٣٩١ هـ. ق، ص ٢٩٤.

(٢) Henri Mendras.

(٣) مباني جامعة شناسي، تأليف هنري مندراس، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة باقر پرهام، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ. ق، ص ٣٧.

(٤) روشهاي علوم اجتماعي، تأليف موريس دوورجه، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة خسرو أسدي، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، ١٤٠٨ هـ .ق، ص ٣٧.

(٥) نفس الكتاب السابق، ص ٣٧.

ومن الواضح أنّنا لا غرض لنا في هذه الاختلافات ، إلاَّ أنّه لا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أنّه على كلّ حال فالجميع يَعدّ « علم الاجتماع » علماً توصيفياً وليس إنشائياً، ومن هنا نشأ الامتياز بين «الأخلاق الاجتماعية» و « الحقوق » وهما من أهمّ العلوم الإنشائيّة مع الفروع المتخصّصة المتعلّقة بهما في علم الاجتماع ، أي « علم الاجتماع الأخلاقيّ » و « علم الاجتماع الحقوقيّ » . ففي الأخلاق الاجتماعيّة والحقوق يتمّ بيان واجبات الفرد بالنسبة إلى المجتمع ، وبعبارة أوضح فهي تعيّن واجبات الإنسان بالنسبة للآخرين ، وتصف الفرد أو المجتمع المثاليّ (الإنسان الكامل أو المدينة الفاضلة) وتعرّفهما ، والحاصل أنّهما يشرحان للإنسان ما هو الأفضل ويجب أن يتحقّق ، ويبيّنان مقدار ما فيه من قيمة ، بينما علم الاجتماع الأخلاقيّ أو الحقوقيّ ـ مثل العلوم التوصيفيّة الأخرى ـ يبيّن ما هو واقع فحسب ، ولا علاقة له بالخير والشّر ، والحَسن والقبيح ، والمشرّف والفاضح ، والمحبوب والمنفور ، وسائر المفاهيم القيميّة . فمثلاً في علم الاجتماع تتمّ دراسة الأنواع المختلفة والطرق المتنوّعة للزواج والسائدة بين المجتمعات المختلفة ، إلاّ أنّه يبقىٰ صامتاً عن هذا الأمر وهو أيُّها أفضل؟ ويترك الحكم في ذلك للأخلاق . وكذا بالنسبة لأقسام القدرة والأشكال المتعدّدة لها فهو يدرسها ، ولكنّه لا يبدي رأياً في مجال مشروعيّة أو عدم مشروعيّة بعض ألوان القدرة ولا يفضِّل بعضها على بعض ، ويعيد السائلين في هذه المجالات إلىٰ علم الحقوق .

وكذا بالنسبة للعلوم والفنون من قبيل « علم الجمال » و « التربية والتعليم » فإنّها تختلف عمّا يناظرها في علم الاجتماع من قبيل « علم الاجتماع الفنّي أو علم اجتماع الجمال » و « علم اجتماع التربية والتعليم » .

ولا ينبغي أن يغفل عن أنّ كون علم الاجتماع توصيفيّاً لا يعني أنّه لا علاقة له ولا يتعامل مع العلوم الإنشائيّة . فالواقع أنّ علم الاجتماع يُعِدّ الأرضيّة لبعض العلوم الإنشائيّة ، ومن هنا فإن لنتائجه استخدامات عمليّة عديدة . ومع أنّ لحقائق علم الاجتماع ـ بعد اكتشافها ـ تطبيقات عمليّة في المجالات المختلفة من أخلاق وتربية وتعليم وفنّ وحقوق ، إلاّ أنّ تميُّز علم الاجتماع من العلوم الإنشائية

واختلافه عنها قائم وثابت[1]

وسوف نتحدّث في المستقبل ـ إن شاء الله ـ عن العلاقات بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ (ليرجع من شاء إلى : القسم الثالث ، الفصل السابع والفصل الثامن) وعلم النفس (ليرجع من أحبّ إلى : القسم الثاني ، الفصل الخامس والفصل السادس ، ولا سيّما الفصل السابع) .



(١) للاطلاع على الفروع المختلفة والشعب المتنوّعة لـ «العلوم الاجتماعية» و «علم الاجتماع» ولمعرفة الاختلافات الهائلة في هذا المجال، وعدم ثبات الاصطلاحات والأسماء الناشئة من كون هذه العلوم تعيش مرحلة طفولتها، فإنّه يحسن الرجوع إلى هذه الكتب باللغة الفارسيّة: روشهاي علوم اجتماعي ومقدمة علوم اجتماعي، ولا سيّما القسم الثاني منه «علوم اجتماعي مختلف»، و «ديالكتيك ياسير جدالي وجامعة شناسي» القسم الثاني «تقرير نظام يافته»، بهرهٔ ٣ «سير جدالي ميان جامعة شناسي وعلوم اجتماعي ديگر». و «شناخت روش علوم يا فلسفة علمي، تأليف فليسين شاله، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة يحيىٰ مهدوي. الفصل الثامن جامعة شناسي بازمينهٔ جامعة شناسي، اقتبسه ا.ج. آريان پور، القسم الأول «جامعة شناسي علمي»، الفصل الثاني «مختصات جامعة شناسي»، قسمت ١ «دامنه جامعة شناسي».

٣ ـ مفهوم «المجتمع»

إنّ كلمة « المجتمع » من الناحية اللغويّة مأخوذة من « الجمع » ، وهي تعني التجمّع ، وتطلق عرفاً علىٰ « الفئة » ولا سيّما « الفئة من الناس » سواء أكانت تعيش في قرية أو ضاحية أو مدينة أو دولة (كما إذا قلنا « مجتمع إيران » أو « المجتمع الإيرانيّ » أو قارّة (كما إذا قلنا « مجتمع إفريقيا » أو « المجتمع الإفريقيّ ») ، وسواء أكانت تلك الفئة ذات دين أو مذهب واحد (كما نقول « المجتمع المسيحي » أو « المجتمع الكاثوليكيّ ») أم كانت ذات حرفة وعمل واحد (كما نقول « مجتمع المعلّمين » أو « مجتمع الروحانيّين ») أم كانت شاملة لجميع الناس الذين يعيشون على وجه الأرض (كقولنا « المجتمع البشريّ») .

ويمكن القول بشكل عام أنّ كلّ فئة من الناس يمكن أن يعتبر بينها « وجه جامع » و « جهة واحدة » فإنّه يصحّ أن يطلق عليها لفظ « المجتمع » ، سواء أكانت تلك الفئة تحتلّ قرية صغيرة أم كانت شاملة لجميع الناس منذ بدء خلق الإنسان ولحدّ الآن . ما ذكرناه يعود إلى المعنىٰ اللغويّ والعرفيّ لكلمة « المجتمع » . وأما علماء الاجتماع والباحثون في العلوم الاجتماعيّة فإنّهم يقصدون من هذه الكلمة معنى آخر ، لا هو بتلك السعة بحيث يشمل جميع الناس الذين عاشوا من قبل ويعيشون الآن وسوف يعيشون في المستقبل علىٰ هذه الكرة الأرضيّة ، ولا هو بذلك الضيق الذي يجعلها مختصّة بأهل القرية الصغيرة . ومع الأسف الشديد فإنّ هذا المعنى المتوسّط ليس معيّناً ولا معروفاً ، أي لم يوجد لحدّ الآن تعريف لفظيّ لـ « المجتمع » بحيث يقبله ويهتمّ به جميع علماء الاجتماع أو

أكثرهم (فضلاً عن وجود تعريف حقيقيّ ، لأنّه متوقّف على حلّ مسائل ومشكلات فلسفيّة عديدة سوف نشير إلى جانب منها في المستقبل بعون الله) .

ويعترف بهذا الأمر نفس علماء الاجتماع ، يقول عالم الاجتماع المعاصر بوتومور[١] : « هناك مشكلة أخرى لا بدّ من مواجهتها وهي أنّ لكلّ مجتمع تركيباً اجتماعيّاً معيّناً ، وإن كانت هناك عدّة مجتمعات تتشابه في تركيبها الاجتماعيّ ، ولكن كيف ينبغي لنا تعريف المجتمع ؟ وبعبارة أخرىٰ : كيف نعيّن حدود التركيب الاجتماعيّ الخاصّ ؟ فهل اليونان كان مجتمعاً ؟ وهل المدن أو الدول كانت تشكّل مجتمعات متميّزة؟ وهل الهند إلى هذه الأواخر كانت مجتمعاً واحداً أم مجموعة من المجتمعات التي توحّد بينها ثقافة موروثة ولا سيّما الثقافة الدينيّة؟ في كثير من الموارد يكون تعيين الحدود لمجتمع ما أمراً صعباً للغاية »[٢] (ومن الواضح أنّ عدم اتّفاق علماء الاجتماع ليس مختصاً بهذا المورد وإنّما هم مختلفون أيضاً في مجال معاني كثير من الكلمات الأخرى وموارد استعمالها . يقول باحث العلوم الاجتماعيّة الفرنسيّ موريس دوفيرجيه[٣] : « إنّ هناك تضادّاً شديداً نسبياً بين أهميّة استخدام العلوم الاجتماعيّة ، والوضع المشوّش الذي يسود أُسس هذه العلوم ، فعلماء الاجتماع ليسوا متّفقين حتّىٰ في مجال التعريفات الابتدائيّة والمفاهيم الأساسيّة والتبويبات اللازمة ، وكلّ واحد منهم يتحدّث بلغته الخاصّة ، وهذا بنفسه يجعل إقامة العلاقة بين علماء الاجتماع أمراً عسيراً »[٤]

وقد أدّىٰ هذا الموضوع (وهو عدم ظفر الفلاسفة وعلماء الاجتماع بتعريف واحد جامع مانع واضح لا إبهام فيه بحيث يقبل به الجميع أو على الأقل مجموعة معتنىٰ بها من هؤلاء) إلى مشكلة أخرىٰ يثيرها هذا السؤال : ما هو المعيار في تمايز المجتمعات المختلفة وامتيازها ؟

---

(١) T.B.Bottomore .

(٢) جامعة شناسي، تأليف تي. بي. با تومور، ترجمه إلى الفارسيّة حسن منصور وحسن حسيني كلجاهي، الطبعة الثالثة، عام ١٣٩٩ هـ. ق، ص ١٢٤ .

(٣) Maurice Duverger .

(٤) روشهاي علوم اجتماعيّ، ص ٣ .

ولهذا السؤال قسمان يتطلّب كلّ منهما جواباً : فتارة يكون الحدبث عن المجتمعات التي تعيش في مرحلة زمانيّة واحدة ونتساءل عن المعيار في فصل بعضها عن بعض ، وتارة أخرىٰ يكون الحديث عن مجتمع يعيش على أرض ثابتة نسبياً ونتساءل : إلى متىٰ يبقىٰ هو نفس ذلك المجتمع ومتى يصبح مجتمعاً آخر ؟ ولنضرب مثالاً ، فقد نواجه هذا السؤال : لماذا تُعدّ إسبانيا والبرتغال مجتمعين منفصلين ؟ أو لماذا تعدّ كوريا الشماليّة وكوريا الجنوبيّة مجتمعين وليس مجتمعاً واحداً ؟

ففي هذه الموارد يكون السؤال عن المجتمعات التي تعيش متعاصرة إلاَّ أنَّ بينها انفصالاً مكانيّاً .

وأمّا إذا كان السؤال بهذه الصورة : هل المجتمع البريطانيّ عام ١٩٨٥ هو نفس المجتمع البريطانيّ عام ١٨٨٥ أم عام ١٦٨٥ ، أم لا ؟

هل المجتمع اليابانيّ في العصر الراهن هو نفسه المجتمع الذي عاش قبل مائة عام أم لا ؟

ففي هذه الموارد يكون السؤال عن المجتمعات التي عاشت في مكان واحد تقريباً إلاَّ أنّ بينها انفصالاً زمانيّاً .

١ ـ في مجال معيار تمايز المجتمعات المنفصلة مكاناً توجد أقوال كثيرة متضادّة ومتناقضة ، فالبعض اعتمد على هذا الانفصال المكانيّ قائلاً إنّ العامل أو الشرط في تحقّق المجتمع هو أن تختار طائفةٌ من الناس العيشَ في أرض محدَّدة ذات حدود جغرافيَّة طبيعيّة . ومن هذا البعض العالم الاجتماعيّ الانجليزيّ المعاصر ريموند فرت[1] ، فهو يقول : « لا يمكننا تعيين حدّ قاطع لأيّ مجتمع كان إلاَّ إذا أصبح منفصلاً تماماً من الناحية الجغرافيّة »[2] .

ويؤكّد الآخرون على الأنساب والدم واللون أو اللغة أو علل أخرى . ولكنهم غالباً لا ينظرون إلى هذه الأمور بعنوان أنّها شرط تحقّق المجتمع ، وإنّما

---

(١) Raymond Firth.

(٢) جامعة شناسي، ص ١٢٤ .

يهتمّون قبل كلّ شيء بـ « تقسيم العمل وتوزيع ناتجه » .

وبناءً على هذا الرأي إذا كانت هناك مجموعة من الناس ليست متفرّقة وإنّما هي مجتمعة حول بعضها ، وتتساهم وتتشارك في النشاطات الضروريّة لتدبير الحياة ثم تتمتّع بمنافع وعوائد أعمالها فإنّ هذه المجموعة تشكّل مجتمعاً واحداً .

إذن « المجتمع الواحد » هو مجموعة من الناس التي تعيش معاً ولا تكون أعمالها مستقلّة ومنفصلة عن بعضها وإنّما هي مترابطة في ظلّ نظام واحد لـ « تقسيم العمل » ، وكلّ ما ينتج من عملهم مجتمعاً فإنّه يوزّع بينهم جميعاً .

وصحيحٌ أنّه يمكن القول أنّ هذا المعيار ـ من الناحية النظريّة ـ لا إشكال فيه ، أي يمكن عدُّ تقسيم العمل الاجتماعيّ والنتائج الحاصلة منه وجهاً للتمايز بين المجتمعات ، إلاّ أنّه من الناحية العمليّة لا يتيسّر مثل هذا الأمر إلاّ إذا كانت هناك حكومة واحدة تتمتّع بالاستقلال السياسيّ . ولهذا فإنّ أغلب علماء الاجتماع قبِل الحكومة الواحدة والاستقلال السياسيّ بعنوان كونه المعيار لتعيين حدود المجتمع .

ويعتقد هؤلاء أنّ المقصود من «المجتمع» الواحد هو مجموعة من الناس التي تعيش في ظلّ نظام موحّد وهي تدير أمورها بصورة مستقلة عن الهيمنة الأجنبيّة .

وصحيحٌ أنّنا لا نجد مجتمعاً منفصلاً تماماً عن المجتمعات الأخرىٰ ، ولكنّه ما دام المجتمع يتّخذ القرار لنفسه مستقلاً في مجال المواضيع الداخليَّة ولا تفرض عليه إرادة خارجيّة ، ولا تستطيع أيّة قوة أرفع منه أن تسحق إرادته وقراره فإنّ ذلك المجتمع يُعدّ ذا حكومة واحدة واستقلال سياسيّ ، وبناءً على هذا يعتبر « مجتمعاً » واحداً متميّزاً ، سواء أكان جميع أفراده من دم واحد وذوي لون واحد أم لم يكونوا كذلك ، وسواء أكانوا يتكلّمون بلغة واحدة أم عدّة لغات ، وسواء أكانت الأرض التي يعيشون عليها ذات حدود جغرافيَّة طبيعيّة تفصلها عن سائر الأماكن ، أم كانوا يعيشون في عدّة مناطق منفصلة أو حتّىٰ متباعدة (كما في دولة الباكستان ، فمنذ عام ١٩٤٧ حيث انفصلت عن دولة الهند واستقلّت وحتّىٰ عام ١٩٧١ كانت تُعدّ « مجتمعاً » واحداً ، بينما كان هناك قسم من الأراضي

الهنديّة يحول بين القسمين الشرقيّ والغربيّ للباكستان ، وذلك لأنّ حكومة واحدة كانت تسيطر علىٰ هذين القسمين . وأما منذ عام ١٩٧١ فما بعد حيث استقلّ الجانب الشرقيّ منها بحكومة غير حكومة الجانب الغربيّ ، فإنّ كلاًّ منهما يعدّ « مجتمعاً » مستقلاً ويختصّ باسم معيّن ، فالقسم الشرقيّ يعرف بـ « بنغلادش » ، والقسم الغربيّ بـ « الباكستان ») .

ومن الواضح أنّ هناك إشكالاتٍ ترد على هذا الرأي الذي يَعدّ « المجتمع » مرادفاً لـ « الدولة » ، من جملتها : أنّ « الاستقلال السياسيّ » أمر نسبيٌّ فلا يمكن عدُّه معياراً قطعيّاً لتمايز المجتمعات . فمثلاً ماذا يمكننا أن نقول عن الدول التي تدور في الفلك السياسيّ لإحدىٰ الدول الكبرىٰ ؟ فكلّ واحدة من هذه الدول فهي مبتلاة بلون من عدم الاستقلال والتبعيّة للدولة الكبرى المتبوعة ، وإن كان مدى التبعيّة ضئيلاً ومن ناحية أخرىٰ فإنّها غير محرومة من الاستقلال تماماً .

وكذا في مجال دول من قبيل الأرجنتين والاتّحاد السوفيتيّ وأستراليا والولايات المتّحدة الأمريكيّة وكَنَدا والمكسيك والهند من الدول التي تتميّز بحكومات فدراليّة ، فماذا نقول فيها؟

ففي كلّ واحدة من هذه تكون الدولة متشكّلة من عدّة وحدات سياسيّة (ولاية ، أو جمهورية ، أو . . .) ، وكلّ وحدة من هذه الوحدات تتمتّع بلون من الاقتدار وحدود من الاختيار على أتباعها ، وتكون الشؤون الخارجيّة موكولة غالباً إلى الحكومة المركزيّة (الفدراسيون) . وتكون حدود الاختيارات لتلك الوحدات ومدىٰ إشراف وهيمنة الحكومة المركزيّة متفاوتة ومختلفة في الدول والأنظمة المتنوّعة ، ولكنّه في بعض الأنظمة تتمتّع تلك الوحدات المكوّنة للحكومة المركزيّة باختيارات وقدرات واسعة النطاق ، كما في الاتّحاد السوفيتي حيث تتمتّع الجمهوريات التابعة للحكومة المركزيّة بحقّ قانوني يسمح لها بتشكيل جيش مستقلّ وعقد الاتّفاقيّات مع الدول الأجنبيّة ، وبالإضافة إلى هذا فإنّ لاثنتين منها ، وهما أوكراين وروسيا البيضاء ، ممثّلاً مستقلاً في منظّمة الأمم المتّحدة .

وعلى كلّ حال فإنّ المشكلة في كلّ واحدة من الدول التي تدور في الفلك السياسيّ لإحدى الدول الكبرىٰ وفي كلّ واحدة من الوحدات السياسيّة التي تشكّل

باتحادها حكومة فدراليّة ـ المشكلة هي هل نعدّها « مجتمعاً » واحداً أم لا ؟ وبعبارة أخرى أعمّ : ما هي درجة الاستقلال التي إذا تمتّعت بها فئة من الناس عُدّت « مجتمعاً » واحداً منفصلاً ؟

ومع هذا كلّه فإنّ معيار الحكومة الواحدة والاستقلال السياسيّ يعتبر معياراً قيّماً لوحدة المجتمع وتشخّصه ، والأكثرية الساحقة لعلماء الاجتماع يعدّون ـ باطمئنان ـ أيّ مجموعة من الناس تتمتّع بحكومة واحدة واستقلال سياسيّ مجتمعاً واحداً ومستقلاً .

٢ ـ تحدّثنا لحدّ الآن عن المجتمعات المتميّزة بالانفصال المكانيّ ، فماذا نقول عن المجتمعات المنفصلة زمانياً؟ إنّ هنا اختلافاً وتشتُّتاً أيضاً في آراء علماء الاجتماع ونظريّاتهم ، ولمّا كان نقل ونقد جميع أقوالهم هنا غير ممكن ولا مطلوب ، فإنّنا نكتفي بذكر قول تتّفق عليه الأكثرية النسبيّة بينهم . وحسب هذا القول إذا حدث في تركيب اجتماعيّ لمجموعة من الناس ـ تعيش في أرض معيّنة وتشكّل « مجتمعاً » واحداً مستقلاً تغيير مهمّ فإنّه لا بد من عدّ ذلك المجتمع بعد ذلك التغيير المهمّ مجتمعاً جديداً ومتميّزاً .

إلاَّ أنّ المشكلة الأساسية التي تواجه هذا القول هي : من أين نعرف أنّ هذا التغيير الاجتماعي « مهمٌّ » أم لا؟ ولحلّ هذه المشكلة قالوا إنّ التغيير المهمّ هو ذلك الذي يشمل جميع أو أغلب « مؤسّسات » المجتمع .

فالتغييرات التي طرأت على التركيب الاجتماعيّ لمجتمعي بريطانيا وفرنسا الاقطاعيّين[١] وحوّلتهما إلى مجتمعَين رأسماليّين[٢] كانت تغييرات مهمّة ، ولهذا فإنّه لا بدّ من عدّ المجتمع البريطانيّ الرأسماليّ غير المجتمع البريطانيّ الاقطاعيّ الذي سبقه (وهكذا بالنسبة لفرنسا) . وعلى هذا الأساس لا بدّ من عدّ مجتمع الاتّحاد السوفيتيّ مختلفاً عن مجتمع روسيا القيصريّة .

وسوف نلاحظ في المستقبل (القسم السابع ، الفصل الأول) اختلاف آراء

---

(١) Feudal.

(٢) Capitalist.

علماء الاجتماع في تعريف اصطلاح « المؤسّسة » الاجتماعيّة ومدى شمولها ، وفي عدد « المؤسّسات » في المجتمع أيضاً . ويؤدّي هذا الاختلاف المذكور إلى أن يصبح المعيار الذي قُدّم لتمايز المجتمعات المتّحدة المكان والمختلفة الزمان فاقداً للكفاية العملية[1]



(١) جامعة شناسي، ص ١٢٤، ١٢٥ .



القسم الثاني

أصالة الفرد أم المجتمع؟

وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ «الوحدة»

٢ ـ «الاتحاد»

٣ ـ «التركيب»

٤ ـ «الأصالة»

٥ ـ الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ

٦ ـ محاولتان للتوفيق غير ناجحتين

٧ ـ نقد الاتّجاه الاجتماعيّ

٨ ـ نقد الاتّجاه الاجتماعيّ من منطلق قرآنيّ



المقدمة

قلنا في القسم الأوّل إنّه لم يُقدَّم لحدّ الآن تعريف لـ «المجتمع» يقبله جميع علماء الاجتماع أو طائفة مهمّة منهم على الأقلّ ، ومع ذلك فقد تلقّوا هذا المعيار وهو «الحكومة الواحدة والاستقلال السياسيّ» بعنوان كونه معياراً جيّداً لوحدة المجتمع . وبغضّ النظر عن الإشكالات الواردة علىٰ هذا المعيار فلا بدّ أن نعلم أنّه لا ملازمة بين قبول هذا المعيار وإثبات الوجود الحقيقيّ للمجتمع ، بمعنىٰ أنّ هذا المعيار قابل للانطباق علىٰ مجموعة من الناس الذين تسود بينهم وحدة اعتباريّة . ومن هنا فلا ينبغي أن يُتخيّل أنّه إذا سلّمنا بأنّ كلّ مجموعة من الناس تتمتّع بحكومة واحدة واستقلال سياسيّ فهي تشكّل مجتمعاً ، فإنّ ذلك يغنينا عن البحث في وحدة المجتمع أهي حقيقيّة أم اعتباريّة . ولهذا فنحن نتناول في هذا القسم هذا الموضوع ذا الأهمية الفائقة تحت عنوان «أصالة الفرد أم المجتمع»؟ .

ويوجد سببان يجعلان البحث عن أصالة الفرد أو المجتمع خارجاً عن نطاق علم الاجتماع :

أحدهما : أنّ أيَّ علم لا يأخذ علىٰ عاتقه إثباتَ وجود الموضوع الذي يدور حوله بحثه ، فكلّ علم يأخذ وجود موضوعه أمراً مسلماً ومفروغاً عنه ، ثمّ يبحث في أحواله وأوضاعه ، وعلم الاجتماع ليس مستثنىٰ من هذا الحكم أيضاً .

الثاني : أنّ المفاهيم المستخدمة في هذا البحث من قبيل : الوجود والوحدة والتركيب والاتّحاد والأصالة ، كلّها مفاهيم فلسفيّة وليست داخلة في إطار علم

الاجتماع . وبناءً على هذا فإنّ كل من يبحث في أصالة الفرد أو المجتمع ، أو يبدي رأياً في هذا المضمار فإنّه قد اقتحم عالم الفلسفة (فلسفة علم الاجتماع) سواء التفت إلى ذلك أم لم يلتفت .

ونحن أيضاً ، وإن كنّا في هذا الكتاب نقصد قطف بعض ثمار معارف القرآن ، وبطبيعة الحال سوف تكون دراستنا قرآنية من حيث الإطار والمدىٰ ومن حيث الأسلوب والطريقة ، ولكنّنا في هذا القسم قد وردنا عالم الفلسفة . وأساساً فإنّ الدراسات القرآنيّة لا يمكن أن تكون منبّتة الصلة تماماً بالدراسة الفلسفيّة ، وذلك :

أوّلاً : بسبب أنّ ذات وماهيّة بعض المسائل فلسفيّة ، سواء أكانت مطروحة في القرآن المجيد أم في غيره . فهذه الأمور من قبيل وجود ووحدة صانع العالم (التوحيد) ، وجود وخلود النفس الإنسانية ، والجبر والإختيار ، ذات طبيعة فلسفيّة ، وتناولُها في القرآن الكريم لا يسلبها طبيعتَها .

وثانياً : بغضّ النظر عن هذا فإنّ توضيح وتبرير كثير من المواضيع الواردة في هذا الكتاب الشريف متوقّف على الدخول في بعض الدراسات الفلسفيّة ، وإن لم تكن تلك المواضيع بذاتها ذات طبيعة فلسفيّة .

وكمقدّمة ضروريّة للدخول في صميم بحث « أصالة الفرد والمجتمع » فقد خصّصنا هذه الفصول من (١) إلى (٤) لتوضيح هذه المفاهيم بالترتيب وهي : «الوحدة» و «الاتّحاد» و «التركيب» و «الأصالة» . ومن الواضح أنّ الدراسة المستوعبة لكلّ واحد من هذه الاصطلاحات تُطلب من الكتب الفلسفيّة ، ونحن لم نذكر في هذه الفصول إلاّ ما كان ضروريّاً لهدفنا . وقد تناولنا في الفصل الخامس آراء أتباع كلّ واحد من الاتّجاهين وهما الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ . وخصّصنا الفصل السادس لنقل عقائد ماركس ودوركيم اللذين حاولا التوفيق بين هذين الاتّجاهين ، ولم يحقّقا شيئاً سوى زيادة المنازعات والمشاجرات ثمّ إنّهما سقطا في أحضان الاتجاه الاجتماعيّ .

واتّجهنا في الفصلين السابع والثامن إلى نقد وردّ الاتّجاه الاجتماعيّ ، وقصرنا الفصل السابع على الرؤية العقليّة ، والفصل الثامن على الرؤية القرآنيّة .

وتحسن الإشارة إلى هذه الملاحظة ، وهي : ليس من المستبعد أنّ الدافع للاعتقاد بأصالة المجتمع (بالمعنى الفلسفيّ لـ «الأصالة» هي المسائل الحقوقيّة . فلمّا ضجر الناس من ظلم المستبدّين والأثرياء فإنّهم أخذوا يفكّرون في سبل التضعيف النظري والعمليّ للأنظمة الفرديّة (التي تسلّط فيها أقليّة على أكثريّة فتظلمها) وجرّها من ثمَّ إلى الهاوية . ولهذا الغرض ، أي لصيانة الحقوق السياسيّة والاقتصاديّة والقضائية لأكثريّة المجتمع من أن تصبح معرضاً لتعدّي الأقليّة ، فإنهم حاولوا التمسّك بأدلّة فلسفيّة ومن علم النفس لتصبح رصيداً علميّاً لأصالة المجتمع وتبعيّة الفرد وفرعيّته .



١ ـ الوحدة

تتحدّث الفلسفة عن أقسام مختلفة لـ «الوحدة» ، ونحن لا نتناولها جميعاً في هذا الكتاب ، ونلفت انتباه القارىء الكريم إلىٰ هذه الملاحظة المهمّة جداً وهي أنّ الوحدة تارة تُنسب إلى المفاهيم والماهيات ، وتارة أخرىٰ تُنسب إلىٰ الوجود . وعدم التفكيك والتمييز بين الوحدة المفهوميّة والوحدة الوجوديّة والخلط بينهما يعدّ الأرضيّة لكثير من ألوان الاشتباه والخداع والمغالطة .

١ ـ **الوحدة المفهومية** : ولا تتصف بها إلاّ المفاهيم والماهيات ، ولها أقسام من جملتها :

أ ـ الوحدة النوعيّة : وهي كلّ وحدة تُنسب إلى الماهيّة التامّة (النوع) ، كالإنسان والفرس والشجر والماء .

ب ـ الوحدة الجنسيّة : وهي الوحدة التي تنسب إلى الجهة الماهويّة والذاتيّة المشتركة بين عدّة ماهيّات مركّبة (الجنس) .

وهذان القسمان من الوحدة المفهوميّة ، أي الوحدة النوعيّة والوحدة الجنسيّة ، مختصّان بالماهيّات ، وبعبارة أخرى : فإنّهما لا ينسبان إلى المفاهيم الماهوية (المعقولات الأولىٰ) فحسب ، ولكنّه ليس كلّ وحدة مفهوميّة فهي مختصّة بالمفاهيم الماهويّة ، وإنّما كلّ واحد من مفهومين متباينين ـ وإن كانا من المفاهيم الفلسفية أو المنطقيّة (المعقولات الثانية) فإنّه يتّصف بـ «الوحدة» (كما أنّ مجموعهما يتّصف بـ «الكثرة») .

٢ ـ الوحدة الوجوديّة : (أو العدديّة أو الشخصيّة) وهي كلّ وحدة تحمل علىٰ كلّ فرد من الماهيّة ، فهذه الوحدة صفة بالذات لـ «وجود» الفرد ، وإن كانت منسوبة بالعرض إلى «ماهيّته» ، وبناءً على هذا يصبح كلّ موجود من الموجودات الخارجيّة ذا وحدة عدديّة (أو شخصيّة) .

فإذا أخذنا بعين الاعتبار عدّة أفراد من ماهيّة تامّة (نوع معيّن) فإنّنا نلاحظ :

أوّلاً : كلّ واحد منها يتمتّع بوحدة عدديّة (أو شخصيّة) ، وبعبارة أخرىٰ فهو «واحد بالعدد» .

ثانياً : أنها جميعاً وجودات متعددة ومتّصفة ذاتاً بـ «الكثرة» .

ثالثاً : أنّها جميعاً على الرغم من كونها متميّزة بالكثرة العدديّة ذاتاً فهي «واحدة بالنوع» بالنظر إلى ماهيّتها الواحدة . ولنضرب مثالاً : فلحسنٍ وحدة عدديّة ، وكذا لحسين ومحمّد وعليّ ، فلكلّ واحد منهم مثل هذه الوحدة . فجميع هؤلاء الأشخاص الأربعة لمّا كانوا موجودات متعدّدة فهم «كثيرون» بالعدد ، ولما كانوا أناساً ومشتركين في ماهيّة الإنسان فإنّهم «واحد» بالنوع . وكذا الأمر في عدّة أنواع من جنس واحد ، فهي وإن كانت متّصفة بـ «الكثرة» النوعيّة ، ولكنّها لمّا كانت مندرجة تحت جنس واحد فإنّها تسمّىٰ «واحداً بالجنس» . فالإنسان والبعير والشاة والحمامة «كثير» بالنوع ، وبسبب أنّها مندرجة في مفهوم «الحيوان» فهي «واحد» بالجنس . وواضحٌ أنّ هذين القسمين من الوحدة ـ أي «الوحدة بالنوع» و «الوحدة بالجنس» ـ ليسا صفة حقيقيّة لأفراد النوع الواحد ولا لأنواع الجنس الواحد ، وإنّما تنسبان إليها بالعرض .

والحاصل أنّ «الوحدة الماهويّة» صفة للنوع والجنس ذاتاً ، وتحمل على أفراد النوع الواحد وأنواع الجنس الواحد بالعرض . وأمّا «الوحدة الوجوديّة» (أو العدديّة أو الشخصيّة) فهي بالعكس ، حيث تكون صفة لوجود الفرد ذاتاً وتنسب لماهيّته بالعرض .

وبالالتفات إلى ما ذكرناه يمكننا أن نعرف بسهولة أنّنا عندما نعبّر عن شخصين ـ أو أكثر ـ متّفقين على موضوع معيّن فنقول إنّ لهما عقيدةً «واحدة» ،

فهذه «الوحدة» المذكورة وحدة ماهويّة نوعيّة ، وليست وحدة شخصيّة ، وذلك لأنَّ العقيدة ليس لها وجود واحد ، وإنّما هي ذات وجودات متعدّدة بتعدّد الأفراد أصحاب تلك العقيدة ، غاية الأمر أنّها لما كانت نوعاً واحداً من العقيدة فهي ذات وحدة ماهويّة نوعيّة .

وكذا إذا كان لإنسانين ـ أو أكثر ـ إحساس واحد أو عاطفة واحدة أو رَدُّ فعل واحد إزاء ظاهرة معيّنة ، فلمّا كان لإحساس وعاطفة كلّ واحد من هؤلاء وجودٌ مستقلّ قائم بنفسه وليس له أيّ ارتباط وجوديّ بإحساس وعاطفة الإنسان الآخر فإنّ هذه «الوحدة» المنسوبة إلىٰ إحساسين وعاطفتين متشابهتين ـ أو أكثر ـ هي وحدة ماهويّة ومفهوميّة .

فإذا قيل : «إنّ أفراد الإنسان إذا تعاشروا وترافقوا فإنّ أحاسيسهم وعواطفهم تختلط وتدغم في بعضها وتصبح واحدة» فهذا التعبير ـ وما يشبهه ـ تسامحٌ لا أكثر ، وذلك لأنّ نفس كلّ إنسان تكون مستقلّة ، وكذا نفسانيّاته فإنّها مستقلّة عن نفسانيّات الآخرين ، ومشاعر الناس وعواطفهم لا تختلط مع بعضها ولا تُدغم في بعضها ولا تصبح واحدة . والتشابه والتقارب بين الأحاسيس والعواطف يثبت الوحدة المفهومية والماهويّة بينها ، ولا يلازم وحدتها الوجوديّة .



٢ ـ الاتحاد

إنّ «الاتّحاد» في اللغة يعني اتّصاف شيئين أو أكثر بالوحدة ، وله معنى واسع جدّاً عند العرف في محاوراتهم ، ويستعمل حتىٰ في معنى «التعاون» أيضاً ، إلاّ أنّ مقصودنا منه في هذا المجال هو معناه الفلسفيّ فحسب .

فإذا تحدَّثنا عن اتّحاد شيئين هما (أ) و (ب) فإنّنا لا نعني من ذلك أنّ (أ) قد أصبح (ب) ، ولا أنّ (ب) قد أصبح (أ) ، ولا نقصد أيضاً أنّ أحدهما قد زال وبقي الآخر ، ولا أنّهما قد زالا وظهر مكانهما شيء ثالث . وإنّما نعني بالاتّحاد أنّ شيئين في نفس الوقت الذي يكونان فيه موجودَين على حاليهما يحصل بينهما وجه اشتراك بحيث يحقّق لوناً من الوحدة بينهما . ومن الواضح استحالة أن تكون للشيئين وحدة من نفس حيثيّة كثرتهما ، أي أنّهما يكونان شيئاً واحداً من نفس تلك الجهة التي هما فيها شيئان ، فهذا هو من أبرز وأوضح مصاديق التناقض . إذن في كلّ مورد ننسب فيه الاتّحاد إلى شيئين لا بدّ أن نلاحظ جهة كثرة ووحدة . فالشيء الواحد من حيث إنّه «واحد» ليس له اتّحاد ، والأشياء الكثيرة أيضاً من ناحية أنّها «كثيرة» لا اتّحاد لها ، ويبقىٰ فرض واحد فحسب وهو أنّ الاتّحاد للأشياء الكثيرة من حيث إنّها «واحدة» ، سواء أكانت كثرتها حقيقيّة ووحدتها اعتباريّة ، أم كانت كثرتها اعتباريّة ووحدتها حقيقيّة .

وهناك أقسام للاتّحاد ودرجات توجد فيها اختلافات بين الفلاسفة قلّت أم كثرت .

فمن وجوه الاتّحاد التي يمكن تصوّرها هو اتّحاد «المادّة» و «الصورة» . فالفلاسفة متّفقون ـ بنحو أو بآخر ـ على أنّ تركيب «المادّة الأولىٰ» (الهيولى الأولىٰ) و «الصورة» هو تركيب اتّحاديّ ، وإن لم يكونوا متّفقين في مجال القسم الآخر لتركيب «المادة» و«الصورة» ، أي تركيب «المادة الثانية» و «الصورة» ، حيث إنّ بعضهم يعدّ هذا التركيب الآخر تركيباً «انضمامياً» وليس «اتّحادياً» .

وهناك صور أخرى للاتّحاد ، منها اتحاد «العرض» و «الجوهر» (ولا سيّما علىٰ مبنىٰ صدر المتألّهين الذي يعدّ العرض من شؤون ومراتب وجود الجوهر) ، ومنها اتّحاد «النفس» و «البدن» ، واتّحاد عدّة «مواد» نتيجةً لتعلّق «صورة» واحدة بها (مثل اتّحاد العناصر المكوّنة للنبات والحيوان) ، واتّحاد «العلّة المانحة للوجود» بـ «معلولها» ، ويسمّىٰ باتّحاد الحقيقة والرقيقة ، واتّحاد «العالم» و «المعلوم»[1]



---

(١) هناك تفصيل أكثر لأنحاء الاتّحاد في الوجود في كتاب المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تأليف محمّد تقي مصباح اليزدي، ترجمه إلى اللغة العربية محمد عبد المنعم الخاقاني، طبع (انتشارات اسلامي حوزة علمية قم)، الطبعة الأولى، عام١٤٠٩هـ.ق، م ج ٢، ص ٢٤٨.

٣ ـ التركيب

فالتركيب من الناحية اللغويّة يعني جعل شيء على شيء وربطهما وخلطهما ، ويستعمل أيضاً بمعنى «اجتماع شيئين ـ أو أكثر ـ بحيث يشكّلان كلاًّ واحداً ويُعدّ كلّ واحد منهما جزءاً لذلك الكلّ» . ولا شكّ في التركيب تكون الأصالة للكثرة ، فالشيء الواحد من جهة كونه واحداً لا يمكن عدّه مركّباً ، وإنّما يمكن اعتباره مركّباً من جهة أنّ له جزءين أو أكثر .

ومن الواضح أنّ هذه «الكثرة» و «التعدّد» ـ التي إذا لم تكن فإنّه لا يمكن الحديث عن التركيب والمركّب ـ قد تكون موجودة بالفعل وقد تكون بالقوّة . فالأجزاء المكوّنة لأحد النباتات مثلاً تكون موجودة بالفعل ، بخلاف الأجزاء المكوّنة للخطّ فإنّ لها وجوداً بالقوّة . ولكي يتّضح هذا الموضوع ـ وهو أنّ الخط الواحد ليس فيه كثرة بالفعل ، وإنّما الموجود بالفعل هو أمر واحد ـ نأخذ بعين الاعتبار خطّاً طوله متر واحد ، فهذا الخطّ ـ حسب الفرض ـ موجود واحد ، وله وجود واحد لا كثرة فيه ، ولا يمكن عدّه مرَكّباً من نصفي خطّ ـ مثلاً ـ طول كلّ منهما نصف متر إلاّ من هذه الجهة وهي أنّه يمكن تقسيمه إلىٰ نصفين . ولكن قابليّة تقسيم الخطّ ذي المتر الواحد إلى نصفي خطّ كلٍّ واحد منهما نصف متر لا يعني إلاّ أنّ هذا الموجود الواحد يُقضىٰ عليه وتذهب وحدته ثم يؤتىٰ بموجودين آخرين يحلاّن محلّه . وفي الواقع فالأمر دائر بين أن يكون لدينا خطّ ذو متر واحد ، أو أن يكون لدينا خطّان كلّ واحد منهما نصف متر ، ويستحيل أن يكون لدينا ذلك الواحد وهذان الاثنان في نفس الوقت . إذن عندما نقول إنّ هذا الخطّ

مركّب من جزءين أو أكثر فإنّه تسامح في التعبير .

وبعبارة مختصرة : إنّ تركيب الخطّ من الأجزاء المقداريّة يكون بالقوة ، لأن الأجزاء المقداريّة للخطّ ليس لها وجود بالفعل ، ولا تكون موجودة بالفعل إلاّ إذا قسّمنا الخطّ وعندئذ لا وجود لذلك الخطّ الواحد .

ونغضّ الطرف عن التركيبات التي هي بالقوّة لنتّجه نحو التركيبات التي هي بالفعل . وفي هذا اللون من التركيب يجتمع شيئان أو أكثر ـ من الأشياء التي لها وجود بالفعل ـ بحيث يشكّل مجموعهما أو مجموعها «الكلّ» ، ويُعدّ كلّ واحد من هذين الشيئين أو هذه الأشياء جزءاً من ذلك الكلّ .

ولا يخلو أمر هذا «الكلّ» من إحدىٰ حالتين : إمّا أن يصبح ذا «صورة» و «فعليّة» جديدة أو لا . ففي الشقّ الأوّل يكون التركيب حقيقيّاً ، وفي الشقّ الثاني يكون اعتباريّاً وغير حقيقيّ . وبعبارة أخرىٰ : في أيّ مركّب إمّا أن يتحقّق موجود حقيقيّ آخر علاوة علىٰ الأجزاء المكوّنة للكلّ بحيث يلقي بظلّه على جميع تلك الأجزاء ويصبح منشأً لآثار غير آثار مجموع الأجزاء أو لا ، فإنْ تحقّق موجود واقعيٌّ آخر أيضاً فهو مركّب حقيقةً ، وإلاّ فإنّه لن يكون سوى تركيب اعتباريّ وفرضيّ . وفي التركيب الحقيقيّ يكون لكلّ واحد من الشيئين ـ أو الأشياء ـ وجود حقيقي منفصل في البدء ، ثمّ يتقارنان وعندئذ يظهر موجود حقيقيٌّ آخر في طولهما ويتّحد هذان تحت ظلّه . وبناءً على هذا فنتيجةً لاجتماع شخصيّات متعدّدة تحصل شخصيّةً واحدة أخرىٰ . وحسب ما تمّ دراسته وتحقيقه في محلّه فإنّ هذا الأمر غير ممكن إلاّ إذا كان لهذين الشيئين أو هذه الأشياء حالة «المادّة» حتى تُفاض عليها «صورة» من جديد . ولهذا يعدّون «الصورة» الجديدة هي جهة الوحدة لأيّ مركّب حقيقيّ . فمثلاً تكون للعناصر المكوّنة لأحد النباتات ـ وهي مركّبات حقيقيّة ـ كثرة بالفعل ، ولمّا كانت كثيرة بالفعل فإنّها لا يمكن أن تكون واحدة من جهة أنّها كثيرة ، فلا بدّ من البحث عن جهة وحدة لها ، وجهة الوحدة هذه هي «الصورة النباتيّة» التي تُضفىٰ على مجموع تلك العناصر . فحيثيّة الوحدة إذن لتلك الصورة النباتيّة ، وأمّا الوحدة التي تنسب إلى النبات فهي باعتبار تلك الصورة الواحدة ، وبعبارة أخرىٰ فإنّ «الواحد» أوّلاً وبالذات هو الصورة النباتيّة ، وأمّا العناصر

المكوّنة للنبات فهي لا وحدة لها في الواقع ، والوحدة التي تُنسب إلىٰ مجموعها فهي ثانياً وبالعرض . وكلّ ما قلناه في مجال الصورة النباتيّة فهو يجري بعينه في مضمار الصورة الحيوانيّة أيضاً . وكذا عندما نَعدّ الفرد الإنسانيّ «واحداً» فلا بدّ أن نلتفت إلىٰ أنّ ما هو «واحد» حقيقةً هو «الصورة» المتعلّقة بالبدن ـ أي بمجموعة من العناصر والموادّ ـ وإلاّ فإنّ الملايين الموجودة بالفعل ، والمكوّنة لبدن الإنسان ، كيف يمكن أن تكون واحدة؟

وبعبارة أخرىٰ : فإنّ النفس الواحدة للإنسان عندما تتعلّق بجسم الشخص تصبح منشأً لعدّ المجموع من الروح والبدن موجوداً واحداً .

وفي التركيب الاعتباريّ لا يظهر موجود حقيقيٌّ آخر غير نفس الأجزاء حتّىٰ يوحّدها ، أي إنّه نتيجةً لاجتماع الشخصيات المتعدّدة لا تحصل شخصيَّة واحدة أخرى . فلكلّ واحد من أجزاء المركّب الاعتباريّ وجود مستقلٌّ وآثار مختصَّة به ، والآثار المترتّبة على المركّب ليست شيئاً سوىٰ المجموع الجبريّ لآثار الأجزاء . غاية الأمر أنّه باعتبار جهة خاصّة نفرض مجموع تلك الأجزاء المستقلّة بالذات والمستقلّة بالأثر شيئاً واحداً ، وإلاّ فإنَّ وحدتها ليس لها حقيقة في الخارج ، لأنّ اجتماعها لم يحقّق «صورة» ولا «فعليّة» جديدة تضمن وحدتها وتصبح منشأً لآثار غير المجموع الجبريّ لآثار الأجزاء . وجميع أنواع التركيب الصناعيّ من قبيل الكرسيّ والمنضدة والقلم والكتاب وجهاز التسجيل وجهاز التبريد ، هي من جملة التركيبات الاعتباريّة ، وذلك لأننا نحن الذين نضفي عليها الوحدة ونعتبرها لها ، لا أنّ لها وحدة في الواقع . وبالنسبة للإنسان فإنّه يسهل إثبات وجود «الصورة» و «الفعليّة» الجديدة ، وبالتالي فإنّه يسهل إثبات التركيب الحقيقيّ فيه . فكلّ إنسان يدرك ذاته بالعلم الحضوريّ الذي لا يرتفع إليه الخطأ ولا الاشتباه ، ويدرك أنّه موجود «واحد» وليس هو مجموعةً من مليارات الأجزاء . وبعبارة أخرىٰ فهو يدرك أنّ له «نفساً» واحدة بسيطة (والمجرّدات ـ ومن جملتها النفس الإنسانيّة ـ كلّها بسيطة ، فليست هي مركّبة من مادّة وصورة ولا مركّبة من أجزاء مقداريّة) . وعلى أيّ حال فإنّه لا يمكن الشكّ في الوحدة الحقيقيّة للنفس الإنسانيّة ، وهي التي تكون منشأً لاتّحاد الخلايا والأعضاء والأجهزة في الجسم الإنسانيّ .

وأمّا في سائر الموارد فإنّ الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة ، لأننا لا بدّ أن نستعين فيها بالأدلّة العقليّة والمشاهدات والتجارب الحسيّة ، وهي بطبيعة الحال معرّضة للخطأ والاشتباه . ولهذا فإنّه في بعض الموارد يواجه إثباتُ التركيب والوحدة الحقيقيّة لمجموعة ما سلسلةً من الإشكالات والتشكيكات ، بحيث لا يتيسّر بسهولةٍ تمييز مصاديق التركيب الحقيقيّ من مصاديق التركيب الاعتباريّ .

وعلى كل حال فإنّ المعيار العامّ هو أنّ عدَّ التركيب حقيقيّاً والوحدة حقيقيّةً متوقّف على إثبات وجود صورة نوعيّة واحدة تكون منشأً لآثار حقيقية غير مجموع آثار أجزاء المركَب . وبناءً على هذا الأساس تصبح التركيبات الحيوانيّة والنباتيّة ـ التي توجد فيها صورة نوعيّة (هي النفس الحيوانيّة أو النباتية) علاوة على الأجزاء المكوّنة للمركّب ، وتصبح منشأً لآثار حقيقيّة (هي الآثار الحيوانيّة أو النباتيّة) ـ تركيباتٍ حقيقيّةً .

وننتقل من هذه الموجودات ـ التي تتمتّع بلون من الحياة ـ إلىٰ عالم الجمادات فنلاحظ فيها تركيبات كيمياويّة . وفي هذا القسم من التركيبات يتعسّر تمييز التركيب والوحدة الحقيقيّة من الاعتباريّة ، فإذا لم نستطع أن نُثبت صورة وفعليّة جديدة لعنصرين ـ أو أكثر ـ تركّبا مع بعضهما فإنّه لا بدّ أن نحكم باعتباريّة ذلك التركيب وتلك الوحدة .

وفي خاتمة المطاف نرىٰ من المناسب التذكير بهذه القاعدة الفلسفية أيضاً وهي : أنّ «الوجود» مساوق لـ «الوحدة» (ومن الواضح أنّ «الوحدة» المستعملة في مجال الوجود ليس وحدة مفهوميّة وماهويّة) ، بمعنى أنّ كلّ موجود (حقيقيّ) فهو من جهة أنّه موجود يكون واحداً (حقيقياً) ، وكلّ واحد من جهة أنّه واحد فهو موجود . فإذا أثبتنا الوجود الحقيقيّ في مورد فقد ثبتت الوحدة الحقيقيّة أيضاً ، وإذا نُفيت الوحدة الحقيقيّة عن مورد فقد نُفي الوجود الحقيقيّ عنه أيضاً .

وبناءً على هذا إذا سُلبت الوحدة المتعلّقة بالوجود عن موجود فإنّ وجود ذلك الموجود قد أصبح مسلوباً أيضاً ، وإن كان من الممكن أن تظهر موجودات أخرىٰ مكانَ ذلك الموجود ، بحيث يكون لكلّ واحد منها وجود واحد مستقلّ (مثل تقسيم الخطّ ذي المتر الواحد) .

ويتحتّم علينا في هذا المجال أن ندفع توهّمين :

التوهّم الأوّل : أنّ هذا القول المشهور وهو : «إذا تركّب شيئان أو أكثر بحيث يظهر أثر جديد لذلك فإنّ التركيب سيكون حقيقيّاً» قد أصبح منشأ لهذا التوهّم وهو أنّهم قد عدّوا المركّبات الصناعية ـ مثل الساعة ـ مركّبات حقيقيّة . فقالوا مثلاً إنّ الساعة تبيّن الوقت ، وهذا أثر جديد لا نلاحظه في أيّ جزء من أجزاء الساعة ، ولا يعود أيضاً إلى مجموع الأجزاء حال استقلالها عن بعضها وعدم ارتباطها ، فيتبيّن أنّ هذا الأثر الجديد ناشىء من ذلك الارتباط الخاص القائم بين الأجزاء ، فالساعة إذن مركّب حقيقيّ ، وإن كانت من المركّبات «الصناعيّة» ولم تكن من المركّبات «الطبيعيّة» .

وفي الجواب عن هذا الاستدلال لا بدّ أن نقول : إنّ الساعة أساساً لا تُعيّن الوقت ، ومعرفة الوقت ليس أثراً عينيّاً ناتجاً من الساعة . والساعة عبارة عن عدد من الأشياء الموضوعة إلىٰ جانب بعضها بترتيب خاصّ ونظام معيّن ، ويتحرّك جزء منها بواسطة أحد ألوان الطاقة ، وتؤدّي هذه الحركة إلى حركة جزء آخر ، وحركة الجزء الثاني تحرّك الجزء الثالث ، وهكذا تتحرّك عدّة أجزاء ، ونتيجة لهذه الحركات يتحرّك عقربان أو أكثر ويدوران في مدارين تنظّمهما نِسب معيّنة . والساعة ليست شيئاً أكثر من هذا . وأمّا أنّنا نفهم الوقت منها فذلك بسبب أنّنا نظّمناها بشكل بحيث إذا قطع عقرب الساعة قسماً من محيط دائرة الساعة فإنّ ذلك يدل على مرور قسم من الزمان . ونستطيع أن نوجد مثل هذا النظام أيضاً في بعض الأشياء الأخرىٰ بحيث تترتّب عليه معرفة الوقت . فإذا نَظّم شخص حركات أقدامه بصورة تكون فيها سرعة حركته ثابتة فهو يسير في الساعة ـ مثلاً ـ ثلاثة كيلومترات ، فعندما يقطع هذا الشخص مسافة ستّة كيلومترات حسب هذا النظام فهو يعرف أنّه قد مرّت عليه ساعتان منذ بدئه المشي . ولكن هل يعني هذا أنّه قد حصل تركيب حقيقيّ بين حركات أقدام مثل هذا الإنسان؟

في الواقع كما أنّ معرفة الوقت في هذا المثال لا تدلّ على تحقّق تركيب ووحدة حقيقيّة ، فكذا معرفة الزمان بواسطة الساعة لا تكون دليلاً أيضاً على كون الساعة مركّباً وواحداً حقيقيّاً . وبعبارة أخرىٰ : فإنّه لا يترتّب على مجموع أجزاء

الساعة أثر عينيٌ حتّى نُثبت له مبدءاً واحداً ونقول بوجود صورة نوعيّة للساعة .

وكذا «النصر» الذي يفوز به مجموعة من المجاهدين في ساحة القتال ، فصحيح أنّه ليس نتيجة فعل مجاهد واحد وإنّما هو ثمرة مجموع أنشطة هؤلاء جميعاً ، ولكنّه لا يكون دليلاً على وجود تركيب حقيقيّ بين أعضاء هذه الفئة ، فلكلّ واحد من هؤلاء المجاهدين وجود وشخصيّة مستقلّة عن وجود وشخصيّات المجاهدين الآخرين ، وهو صاحب أثر خاص غير آثار الآخرين ، وأمّا «النصر» فهو ليس إلاّ مفهوماً منتزعاً من مجموع آثار أولئك المجاهدين . وبعبارة أخرى فالمتحقّق في العالم الخارجيّ هو حركات كثيرة صادرة من فاعلين كثيرين ، وليس هو أمراً عينياً واحداً يسمّىٰ «النصر» حتّى يصبح علامة على وجود فاعل حقيقيّ واحد يسمّىٰ «الفوج» مثلاً . إذن مجموع المجاهدين ليس له وجود منفصل ولا شخصيّة مستقلّة عن وجودات وشخصيّات أولئك الأعضاء في هذا الفوج .

التوهّم الثاني : هو أنّ الذين ظنّوا أنّ معيار التركيب الحقيقيّ بين شيئين هو العلّية والمعلوليّة أو التأثير والتأثّر المتبادل بينهما ، قال بعضهم : إذا كان بين شيئين ارتباط علّي ومعلوليٌ بمعنىٰ أنّ أحدهما علّة للآخر فإنّهما مركّبان حقيقةً . وقال البعض الآخر منهم : إذا كان كلّ واحد منهما مؤثّراً في الآخر ومتأثّراً به ، بمعنىٰ كونه فعّالاً ومنفعلاً في نفس الوقت فإنّ بين هذين الشيئين تركيباً حقيقياً . فمثلاً لمّا كان «الماء» متوقّفاً علىٰ أن يكون بين الأوكسجين والهيدروجين فعل وانفعال متبادل فلا بدّ من عدّ تركيبهما حقيقيّاً ، و «الماء» ذا وحدة حقيقيّة .

وفي رأينا أنّ أيّ واحد من هذين المعيارين ليس بصحيح ، وذلك لأنّه :

أولاً : إذا كان مطلق العلّية والمعلولية معيار التركيب والوحدة الحقيقيّة ، إذن لا بدّ أن يصبح كلّ عالم الوجود مركباً حقيقة من الله تعالىٰ ومخلوقاته ، لأنّ العلاقة بين الخالق والمخلوقات هي أرفع وأسمىٰ علاقة علّية ومعلولية . ولكن هل يا ترى يمكن القول بتركيب حقيقيّ بين الخالق .

ثانيا : إذا كان التأثير والتأثر المتبادل منشأً لوجود شيء واحد فلا بدّ من عدّ العالم الطبيعيّ شيئاً واحداً ومركّباً حقيقيّاً ، لأنّ جميع أجزاء العالم الطبيعيّ تؤثّر وتتأثّر ببعضها البعض ، سواء أكان ذلك بالواسطة أم بغير واسطة .

ولا يفوتنا أن نشير إلىٰ أنّ بعض الأشخاص يعترف بهذا الأمر ويقدّم هذا دليلاً على إثبات «وحدة العالم الطبيعيّ» قائلاً : إنّ جميع الأجسام فعّالة ومنفعلة ببعضها . ولكن هذا المقياس لا عموميّة له ، فهل يمكن القول ـ مثلاً ـ لمّا كان بين المعلّم والمتعلّم تأثير وتأثّر متبادل ، إذن هما مركّبان حقيقة وبانضمامهما يظهر موجود واحد؟ وهل يمكن القول أنّ الطلاب الذين يحضرون درساً واجداً ويوجد بينهم تأثيرات وتأثّرات متبادلة يشكّلون مركّباً حقيقيّاً ويظهر من اجتماعهم موجود حقيقيٌّ جديد؟

من الواضح أنّه لا وجود لمثل هذه الملازمة ، وإلاّ فإنه سوف لن تتحقّق في العالم كثرة أصلاً .

والحاصل أنّ المعيار الأصيل للتركيب والاتّحاد الحقيقيّ هو أن تظهر صورة واحدة بسيطة على مواد كثيرة بالفعل ، فتتحد تلك المواد المتعدّدة تحت ظلّ هذه الصورة الواحدة . ومن المعلوم أنّه بين أجزاء المركّب الحقيقي الواحد توجد ارتباطات العلّية والمعلولية والتأثير المتبادل ، ولكن كلامنا هو أنّ هذه الارتباطات والعلاقات لا تصلح لأن تكون منشأً ومعياراً للتركيب والاتّحاد الحقيقيّ .

ومن هنا يُعرف أنّ صِرف التعاون بين أفراد المجتمع الواحد وما يوجد بينهم من تأثير وتأثّر متبادل لا يكون دليلاً علىٰ أنّ بينهم تركيباً ووحدةً حقيقيّة . ولا يثبت التركيب والوحدة الحقيقيّة بين أفراد المجتمع الواحد إلاّ إذا أثبتنا أنّ هناك في الواقع روحاً «واحداً شخصيّاً» قد نُفخ في أولئك الأفراد . وسوف نذكر وجود مثل هذا «الروح» في المستقبل بإذن الله [١]



(١) (في نفس هذا القسم، الفصل السابع والفصل الثامن).

٤ ـ الأصالة

من جملة التعبيرات الرائجة الشائعة في العلوم الاجتماعيّة تعبير «الأصالة» . فمثلاً نحن نواجه في هذه العلوم بكثرة هذه المسألة وهي : هل المجتمع أصيل أم الفرد؟

ولمّا كانت هذه الكلمة من المشتركات اللفظيّة فقبل الجواب على مثل هذا السؤال لا بدّ أن نبيّن المعاني المختلفة لهذه الكلمة ونفصلها عن بعضها حتّىٰ لا نتورّط في مغالطة أو سوء فهم ، وحتّىٰ نصون أنفسنا ـ ما استطعنا ـ من الوقوع في الخطأ والاشتباه .

يمكن أن يكون لـ «أصالة» الفرد أو المجتمع ثلاثة معانٍ ـ على أقلّ تقدير ـ في العلوم الاجتماعيّة نتناول كلّ واحد منها على حدة .

١ ـ «الأصالة» بالمعنىٰ الحقوقي» (أولويّة الحقوق والمصالح وتقدّمُها) : فإذا جرىٰ الحديث عن أصالة الفرد أو المجتمع في مجال الحقوق عموماً وفي نطاق الحقوق الاقتصاديّة بصورة خاصّة فإنّ المقصود هو : هل إنّ الأولويّة والتقدّم لحقوق المجتمع ومصالحه أم لحقوق الفرد ومصالحه؟

وهذا الموضوع هو الذي يقسم المدارس الحقوقية ولا سيّما المذاهب الاقتصادية إلى فئتين كبيرتين هما : المذاهب المدافعة عن «أصالة المجتمع»[1]

---

(١) Socialism.

أو «الاتجاه الاجتماعيّ»[١] ، والمذاهب المناصرة لـ «أصالة الفرد» أو «الاتّجاه الفردي»[٢] .

ففي مجال تزاحم حقوق المجتمع ومصالحه مع حقوق الفرد ومصالحه فإنّ الاتّجاه الاجتماعيّ يقدّم المجتمع ومصالحه العامّة على الفرد ومنافعه الخاصّة ، وأمّا الاتّجاه الفرديّ فإنّه يحكم بالعكس حيث يؤكّد على أولويّة الفرد ومنافعه الخاصّة . وينكر الاتّجاه الاجتماعيّ بقوّةٍ هذه النظريّة التي يتبجّح بها الاتّجاه الفرديّ وهي أنّ حركة الأفراد وراء مصالحهم الفدرديّة تؤدّي بذاتها إلىٰ تحقيق المصالح الاجتماعيّة ، ويعلن بصراحة أنّ الحكومة ـ بعنوان كونها ممثّلة المجتمع ـ هي التي تستطيع المحافظة علىٰ المصالح العامّة وصيانتها من تعدّي الأفراد . ومن هنا فإنّه يناصر قضيّة الإشراف السياسيّ الشامل علىٰ جميع الأمور الاجتماعيّة (ولا سيّما الاقتصاديّة) ، ويعتقد أنّ الحكومة لا بدّ أن تتدخّل لتحدّ من قُدرات الأفراد حينما يحاولون إساءة استخدامها في القطاع الخاصّ ، وحتّىٰ أنّهم في بعض الأحيان يطالبون الحكومة بتدخّل أكبر فيكلّفونها بوضع الخطط الاقتصاديّة ورسم السياسة الاقتصاديّة العامّة . والحاصل أنّ الاتّجاه الاجتماعيّ يؤمن بضرورة إشراف الحكومة التامّ والحاسم على جميع الأمور والشؤون الاجتماعية ولا سيّما الأمور الاقتصادية حتى لا تضيع مصالح عامّة الأفراد . أمّا الاتّجاه الفرديّ فهو على العكس يرىٰ أنّ سعادة الفرد هي غاية الحياة الاجتماعية ، ويصرّ علىٰ أنّ بحث الأفراد عن مصالحهم سوف ينتهي حتماً إلىٰ تأمين المصالح العامّة للمجتمع . وبناءً على هذا فإنّ إشراف الحكومة وتدخُّلها في الشؤون الاجتماعيّة ليس فقط لا ينبغي أن يكون غير محدود ، وإنّما لا بد أن يكون محدوداً جدّاً ومنحصراً في الموارد التي تتعرّض فيها حرّية الفرد للخطر .

وصحيحٌ أنّ عبادة الذات وتحرُّر الفرد من القيود والواجبات الاجتماعيّة أمر غير مطلوب ، إلاّ أنّ الحقوق والحرّيات الأساسيّة للفرد ، ومن جملتها حقّ الملكيّة ، أيضاً لا ينبغي أن تُغفل أو يُتعدّىٰ عليها من قِبل الحكومة بأيّ شكل من

---

(١) Collectivism.

(٢) Individualism.

الأشكال . وممّا ذكرنا يُعرف أنّ الحديث عن «أصالة» الفرد أو المجتمع بهذا المعنىٰ والدفاع عن إحدىٰ النظريتين المذكورتين أو ردّهما معاً وتقديم نظريّة ثالثة هو ورود في دراسة تشريعيّة وحقوقيّة وليس مبحثاً تكوينيّاً ولا دراسة في علم الاجتماع .

فالكلام في إطار علم الاجتماع لا ينصبّ على «ما ينبغي» و «ما لا ينبغي» وإنّما علىٰ ما هو «موجود» وما هو «غير موجود» . ففي هذا العلم يحاولون معرفة القوانين التكوينيّة السائدة في مجال واقعيّات الحياة الاجتماعية ، ولا يريدون أن يصوّروا فيه النظام الاجتماعيّ المطلوب والمؤمَّل ، ولا يبيّنون فيه مجموعة من القضايا التي تبدأ بـ «لا يجب» و «لا ينبغي» ، كقولهم مثلاً يجب أن تقدّم حقوق الفرد ومصالحه على حقوق المجتمع ومصالحه ، أو بالعكس . وبناءً علىٰ هذا فإنّ أتباع ماركس[١] والشيوعيّين[٢] الذين يعتقدون بوجوب تقديم مصالح المجتمع علىٰ مصالح الفرد قد دخلوا في مجال الدراسة الحقوقيّة ، وكذا أتباع النافين للحكومة[٣] والداعين للحرّية[٤] والرأسماليين[٥] القائلين بأولويّة مصالح الفرد .

والملاحظة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها هي : لمّا كان المجتمع ليس له وجود حقيقيٌّ ولا شخصيّة مستقلّة عن شخصيّات أفراده ، كما سوف نثبت ذلك ـ بإذن الله ـ في المستقبل (نفس هذا القسم ، الفصلان السابع والثامن) ، فإنّه بطبيعة الحال لن تكون له مصالح ولا حقوق أيضاً . إذن لا وجود لشيء حقيقيّ يسمّىٰ بـ «حقّ» المجتمع أو «مصلحته» أو «منفعته» ، وكلّ ما يسمّىٰ بمثل هذه الأسماء فهو في الواقع لـ «أكثرية أفراد المجتمع» . وبعبارة أخرىٰ إن حقوق الفرد وحقوق المجتمع لا تضادّ بينهما ولا تزاحم إطلاقاً . ولا يتحقّق التضادّ والتزاحم الواقعيّ إلاّ بين حقوق الفرد وحقوق مجموعة من الأفراد ، أو بين حقوق الأقليّة

---

(١) Marxists.

(٢) Communists.

(٣) Anarchists.

(٤) Liberals.

(٥) Capitalists.

من الأفراد في المجتمع وحقوق الأكثريّة فيه .

وبناءً علىٰ هذا فإنّ «أصالة المجتمع» بالمعنى الحقوقيّ لا تعني شيئاً سوىٰ أولويّة وتقدّم حقوق ومصالح أكثريّة أفراد المجتمع علىٰ حقوق ومصالح أقليّته . و «أصالة الفرد» أيضاً لا تعني سوىٰ تقدُّم حقوق وحرّيات الفرد (لا بدّ من الالتفات إلىٰ أنّ أيّ نظام حقوقيّ واقتصادي فهو ليس فرديّاً بشكل تامّ خالص ، وحتّىٰ لو فرضنا أنّه من الناحية النظريّة كان بهذه الصورة فإنّه لا يمكن أن يكون كذلك في مجال العمل والتنفيذ ، ويصدق هذا الكلام في مجال الأنظمة الحقوقيّة والاقتصاديّة ذات الاتّجاه الاجتماعيّ أيضاً) .

وصحيحٌ أنّنا لا نهدف هنا إلى بيان موقف الإسلام في هذه المسألة تفصيلاً ـ لأنه مما يتعلّق بالدراسات الحقوقيّة ـ ولكنّنا نشير إجمالاً إلىٰ أنَّ الدين الإسلاميّ المقدّس لا يحبّذ أيَّ واحد من جانبَي الإفراط والتفريط ، فهو لا يعتقد من جهة بلزوم تعميم هذه القاعدة وهي «عدم تدخُّل الدولة في نشاط الناس التجاريّ»[1] على جميع أوجه النشاط البشريّ بحيث يصبح تأمين رغبات الفرد وحاجاته هو الهدف الوحيد للحياة الاجتماعية ، وتتمّ مقاومة أيّ لون من ألوان سلطة الدولة على الحياة الاجتماعية والاقتصاديّة للأفراد ، حتّىٰ يبرأ النظام الاقتصاديّ من أيّ نحو من أنحاء الجبر . ومن جهة أخرىٰ فهو لا يؤمن أيضاً بتحديد نشاطات الفرد تماماً باسم الدفاع عن مصالح المجتمع فتصادر جميع الحرّيات الفرديّة .

فالإسلام في نفس الوقت الذي لا ينكر فيه سلطة الدولة وإشرافها تماماً وإنّما هو يرىٰ وجوب تدخّلها في بعض المجالات ، فإنّه يحتفظ للفرد أيضاً بدرجات من الحريّة . فهو إذن يدين الحريّة الكاملة للفرد ، والتسلّط المطلق للدولة أيضاً .

٢ ـ «الأصالة» بالمعنىٰ المستعمل في علم النفس الاجتماعيّ (أي التأثير الشامل والنفوذ العميق) : فأحياناً يراد من «أصالة المجتمع» أنّ الفرد الإنسانيّ نتيجةً للحياة الاجتماعيّة يقع تحت التأثير الشامل والنفوذ العميق للمجتمع ، وتتأثّر وتنفعل به جميع أبعاد وشؤون حياته . فالأوضاع والأحوال السائدة في المجتمع الذي يفتح فيه الفرد عينيه هي التي تطبع أساليب الفعل وردّ الفعل عنده بطابعها

(١) Laissez faire.

الخاصّ ، وتربّي خلفيّاته وآراءه ونظرته وعلومه ومعارفه . ولكن يضفي علماء الاجتماع لوناً من النظام على هذه العوامل الاجتماعيّة المختلفة ـ التي تنطبع بطابعها جميع أمور الفرد وشؤونه ـ فإنّهم بوّبوها تحت مقولتين واسعتين جداً هما : الارتباطات الاجتماعيّة ، والتصديقات المشتركة .

فمن ناحية توجد بين بعض الأفراد ـ في كلّ مجتمع ـ جاذبية شديدة (كما بين أفراد العائلة الواحدة مثلاً) ، وهي غير موجودة بين الأفراد الآخرين . وبعض الأفراد محترمون عموماً والبعض الآخر يُعامل باحترام أقلّ ، وحتّىٰ أنّهم قد يُنظر إليهم باحتقار . وقد يسود التعاون الشامل بين مجموعة من الأفراد ، ويسيطر علىٰ البعض الآخر التنافس والتصارع . وقد تكون منزلة الأفراد متساوية عند طائفة ، وهي غير متساوية عند طائفة أخرىٰ ، وأحياناً توجد بينهم قيادة يطيعها الجميع .

وفي مجتمع قد تكون الامتيازات الاجتماعية غير حادّة ، بينما هي في مجتمع آخر قد تصل حدّتها وشدّتها إلىٰ الحدّ الذي تتميّز فيه ألوان سلوك وأعمال الفئات المختلفة جدّاً بحيث يتيسّر إدراك ذلك بسهولة . وفي مجتمع قد يكون صراع الفئات المختلفة شديداً ، وفي مجتمع آخر ضعيفاً . فهذه العوامل ومئات العوامل الأخرى من قبيل الوضع العائليّ للفرد ، وسكناه في المدينة أو القرية ، وتعلّقه بدين خاصّ أو مذهب معيّن ، كلّ هذه تعدّ من مقولة «الارتباطات الاجتماعيّة» .

ومن ناحية أخرىٰ توجد في كلّ مجتمع مجموعةٌ من القيم والأحكام والمقرّرات الخاصّة التي لا تعرّف السلوك الصحيح من غير الصحيح فحسب وإنّما تعيّن أيضاً أرفع الأهداف وأغلاها . وهذه الأحكام والقيم والمقرّرات الخاصّة هي السنن الثقافيّة لمجتمع ما والتي تتوارثها الأجيال ، وهي معدّة قبل أن يقدم الفرد إلى هذه الحياة لكي تشكّل نفسانيّاته وذهنيّاته بشكلها الخاص . وتعدّ هذه السنن الثقافيّة من مقولة «التصديقات المشتركة» .

وخلاصة الكلام فإنّ المجتمع يستخدم قوّتين قاهرتين هما «الارتباطات الاجتماعيّة» و «التصديقات المشتركة» لتربية الفرد وجعله ذا شخصيّة

معيّنة[1] .

ولا يستطيع أن ينكر أصل تأثير ونفوذ البيئة الاجتماعيّة في تكوين شخصيّة كلّ واحد من أفراد الناس ، وأنّ هذا التأثير والنفوذ عميق وشامل بالنسبة للأكثريّة الساحقة من الناس . فلا ريب أنّ الفرد في كثير من الأحيان تابع ومحكوم لإرادة المجتمع ، بمعنىٰ أنّ الشخص لا يستطيع أن يقوم بعمل خلاف ما تقتضيه الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعيّة . ولنضرب مثالاً : في وسط يوم من أيّام الصيف ساخن جدّاً يشعر الإنسان برغبة في التخفيف من الملابس ، إلاّ أنّه عندما يريد الذهاب خارج جدران البيت فهو لا يقدم على مثل هذا الفعل ، وإنّما يرتدي الملابس المتعارفة حتّىٰ يظهر بصورة تنسجم مع المقياس الاجتماعيّ المعتبر ، بحيث لا تتضرّر منزلته الاجتماعيّة . وكذا إذا شجّع الناسُ الفرد ورغّبوه في فعل شيء ، أو لاحظ أنّ الآخرين يفعلونه ، فهو يقدم عليه بسهولة ، بينما لو كان وحده أو أسند إليه الأمر فلعلّه لا يفعله . ولا شكّ أيضاً أنّ الفرد في أكثر الموارد لم يظفر بآرائه ونظريّاته نتيجةً لإحساسه ومشاهدته وتجربته وتفكيره وتأمّله الشخصيّ ، وإنّما هو قد اكتسبها من المجتمع . وحتّىٰ مجموعة معلومات كلّ واحد منّا في مجال العلوم التجريبيّة ، من قبيل علم الفيزياء وعلم الكيمياء وعلم الأحياء ، فهي ليست سوىٰ مقبولات ومسلّمات مجتمع (أو عرف) أهل تلك العلوم .

ومن المسلّم أنّ القيم الحقوقيّة والأخلاقيّة والجماليّة التي يؤمن بها الفرد تكون مكتسبة من المجتمع في أكثر الأحيان .

والحاصل أنّ الفرد الإنسانيّ نادراً ما يسبح عكس التيّار بحيث لا يبالي بالجوّ الاجتماعيّ السائد والأفكار العامّة المسيطرة .

إذن يمكن القول أنّ «المجتمع» أصل ، و «الفرد» فرع وتابع له . ولكنّه لا ينبغي الغفلة عن ثلاث ملاحظات :

أوّلاً : أنّ المجتمع ليس هو العامل الوحيد في صياغة شخصيّة الفرد ، وإنّما

---

(١) ليرجع من أحبّ إلى كتاب: درآمدي به جامعة شناسي وجامعة شناسي سياسي، تأليف داريوش آشوري، دار نشر مرواريد (انتشارات مرواريد)، الطبعة الأولى، ص ١٣ ـ ١٦ .

هناك عوامل أخرى مؤثّرة في هذا المضمار ، من قبيل «الوراثة» مثلاً .

ثانياً : أنّ تأثير ونفوذ العوامل المكوّنة للشخصيّة لا تلغي ـ بأيّ شكل من الأشكال ـ اختيار الفرد وإرادته ودوره المهمّ والمصيريّ في الحياة . فالإنسان في نفس الوقت الذي يقع فيه تحت تأثير ونفوذ هذه العوامل المذكورة فإنّه لا يصبح مع ذلك مجبراً وإنّما هو يستطيع أن يقاوم مقتضياتها ويسير في الطريق الذي يريده هو . إذن لا ينبغي القول بـ «الجبر الاجتماعيّ» أو «الجبر الحيويّ» ، وسوف نتحدّث بالتفصيل عن هاتين الملاحظتين في المستقبل بعون الله[١] .

ثالثاً : أنّ «أصالة» المجتمع بالمعنىٰ الفلسفيّ لا يمكن استنتاجها من «الأصالة» بالمعنىٰ الوارد في علم النفس الاجتماعيّ ، وهذا هو الخطأ الذي تورّط فيه كثير من المفكّرين الاجتماعيّين . فمثلاً الفيلسوف والمنطقيّ البولندي الشهير جوزف ماري بوخنسكي[٢] بعد أن يتحدّث عن قوّة المجتمع وضغطه الذي لا ينكر على كلّ واحد من الأفراد فإنّه يتخذ ذلك دليلاً على كون المجتمع ذا وجود حقيقيّ قائلاً «وبناءً على هذا فلا مجال للغرابة في أنّ المجتمع قد نظر إليه الإنسان العالم ، أي الفيلسوف ، دائماً بما أنّه قوّة واقعيّة جدّاً ، ويبدو أنّه متحقّق وموجود ، تماماً مثل الأشياء الواقعيّة الأخرىٰ الموجودة في العالم . ولعلّ قوّة المجتمع هي أقوىٰ وأكثر واقعيّة بالنسبة إليَّ من قوة أيّ عنصر آخر في هذه الدنيا»[٣] وسوف يتّضح سقم هذا الاستدلال بعد ذكر المعنىٰ الفلسفيّ لـ «أصالة المجتمع»[٤] .

٣ ـ «الأصالة» بالمعنىٰ الفلسفيّ (أي التمتّع بالوجود الحقيقي) : فإذا جرىٰ الحديث عن «أصالة» الفرد أو المجتمع بالمفهوم الفلسفيّ لهذه الكلمة فإنّ المقصود هو : هل الفرد يتمتّع بالوجود الحقيقيّ الخارجيّ وليس للمجتمع إلّا

---

(١) القسم الرابع، الفصلان الثاني والثالث.

(٢) Joseph Marie Bochenski.

(٣) مقدّمة أي بر فلسفة، تأليف م. بوخنسكي، ترجمه إلى اللغة الفارسية محمد رضا باطني، دار النشر الجديدة، الطبعة الأولى، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

(٤) في نفس هذا القسم، الفصل السابع.

وجود اعتباريّ ، أم المجتمع هو الذي يتمتّع بالوجود الحقيقيّ وليس للفرد إلاّ وجود تبعيّ وطفيليّ ، أم أنهما معاً يتمتّعان بالوجود الخارجيّ؟

وهدفنا الأساسيُّ في هذا القسم هو دراسة هذه المسألة المهمّة جدّاً . إلاَّ أنّه قبل الدخول في صميم المسألة ونقل ونقد الآراء والنظريّات المطروحة في هذا المجال نُبادر للتذكير بعدّة ملاحظات :

الأولى : أنّ الفلاسفة الاجتماعيّين وعلماء الاجتماع لم يطرحوا هذه المسألة ـ إلاّ في موارد نادرة جداً مستخدمين الاصطلاحات والتعبيرات الفلسفيّة ، من قبيل الوحدة والاتحاد والتركيب الحقيقيّ والاعتباريّ والأصالة والمادّة والصورة ، وإنّما هم عالجوها في إطار تعبيرات أخرى ـ كما سوف نلاحظ ذلك ـ وقد أدّىٰ هذا الأمر بدوره إلىٰ الحدِّ من مدىٰ وضوح الموضوع ، وإلىٰ كثرة الخطأ والإبهام والاشتباهات .

ونحن سوف «نترجم» آراءهم ونظريّاتهم إلىٰ اللغة الفلسفيّة كلّما اقتضت الضرورة حتّىٰ نَحول ـ حدَّ الإمكان ـ دون هذه النتائج غير المطلوبة .

الثانية : أنّ من لوازم تبويب الأفكار والعقائد هو إدراج عدّة مفكّرين ضمن فئة واحدة ، ولا يعني هذا أنّ لأولئك المفكّرين الذين أدرجوا في تلك الفئة عقيدة واحدة وفكراً واحداً ، وإنّما يعني أنّ بينهم وجه اشتراك فحسب بحيث يجيز لنا أن نعدّهم فئة واحدة .

الثالثة : ليس من المستبعد أن يلاحظ القارىء الكريم في بعض المؤلّفات قولاً منسوباً إلىٰ أحد المفكّرين وهو غير منسجم مع موقف ذلك المفكّر حسب التبويب الذي سوف نذكره ، فإذا كانت صحّة هذه النسبة ثابتة ويقينيّة فإنّ هذا الأمر يكون منبعثاً من التفكير المشوّش والتناقض في القول لذلك المفكّر ، ولا ينبغي حمله على خطأ التبويب .



٥ ـ الاتجاه الاجتماعي والاتجاه الفردي

إنّ الأجوبة المختلفة المطروحة لهذه المسألة المذكورة ـ والتي تُعدّ أهمّ مسألة في العلوم الاجتماعية ـ يمكن تقسيمها إلى طائفتين كبيرتين :

الطائفة الأولى : وهي تشمل الأجوبة التي تضفي الأصالة على المجتمع (الاتجاهات الاجتماعيّة) ، **والطائفة الثانية** : وهي تشمل الأجوبة التي تعتبر الفرد أصيلاً (الاتّجاهات الفرديّة) .

أ ـ الاتّجاهات الاجتماعيّة : وتؤكّد هذه الاتّجاهات على الخاصّة الجماعيّة في الظواهر الاجتماعيّة وتعدّ المجتمع واقعاً خارجياً ، وهو متميّز عن الأفراد التي تكوّنه ، وهو ينفرد بآثار وخواصّ معيّنة لا نلاحظها في الفرد الإنسانيّ . وبعبارة أخرىٰ فإنّ هؤلاء في مجال علاقة الفرد والمجتمع يؤكّدون على أهميّة العامل الثاني ويعتقدون أنّ للمجتمع واقعاً أصيلاً فحسب ، وأمّا الفرد فليس له إلاّ واقع تبعيّ . فكما أنّ الشخص الإنسانيّ كلّ مركّب ويتمتّع بحياة واحدة ، وأمّا الأعضاء المنفصلة للبدن الواحد ـ حتّىٰ إذا كانت تلك الأعضاء تامّة وبريئة من العيب والنقص ـ فهي لا تتمتّع بتلك الحياة ، فكذا المجتمع الإنسانيّ فإنّه مركّب أيضاً من الأفراد ، وله حياة خاصّة تفتقدها الأفراد الإنسانيّة المبعثرة المشتّتة .

وبعبارة أُخرى فإنّ المجتمع أيضاً «شخص» أو «فوق الشخص»، فكما أنّ الجسم مكوّن من خلايا وأعضاء وأجهزة، فكذا المجتمع فإنّه مركّب من أفراد ويتميّز بحياة واحدة غير ناتج عن جمع حياة الأفراد المكوّنة له .

ويمكن القول أنّ أصحاب هذا الاتّجاه ـ الذي يطلق عليهم أحياناً اسم « أصحاب معرفة الوجود للاجتماع » ـ هم ورثة الفيلسوف الألمانيّ الشهير هيجل[١] .

وفي رأي هيجل « فإنّ ما سوىٰ الكلّ من الأمور فهي ليست حقيقيّة في النتيجة وبصورة تامّة »[٢] لماذا؟

« لأنّ ماهيّة أيّ جزء من العالم تكون متأثّرة بعلاقات ذلك الجزء بسائر الأجزاء وبالكلّ بصورة عميقة بحيث لا يصدق أيّ حديث عن الجزء إلّا إذا أحللناه في المكان المعدّ له في الكلّ ولمّا كانت مكانة الجزء في الكلّ مرتبطة بجميع الأجزاء الأخرىٰ ، إذن فالتبيين الصادق لمنزلة ذلك الجزء سوف يكون مبيّناً أيضاً لمنزلة جميع الأجزا الأخرىٰ . فالممكن إذن تبيين واحد صادق فحسب ، وليس هناك من حقيقة سوى تمام الحقيقة . وبهذه الصورة يكون ما عدا الكلّ ليس له حقيقة تامّة ، وذلك لأنّ كلّ جزء أثناء الانفصال تنقلب ماهيّته بسبب انقطاعه ، ولهذا لا يبدو عندئذ أنّه نفس ذلك الموجود حقيقة وبشكل كامل . ومن ناحية أخرىٰ لمّا كان يتحتّم أخذ الجزء بعين الاعتبار من خلال ارتباطه بالكلّ ، فإنّه لا يكون قائماً بذاته ولا قادراً على الوجود إلّا بعنوان كونه جزءاً لذلك الكلّ الذي هو وحده الممكن أن تكون له حقيقة تامّة »[٣] وببيان آخر : لا وجود في الواقع إلّا لمقولة واحدة وحقيقة واحدة وهي العلاقات . . فالجواهر ، مثل أفراد الإنسان ، تنال التعيّن بواسطة علاقاتها . فهي موجودة كما هي موجودة باعتبار هذه العلاقات فحسب . وبعبارة أخرىٰ فإنّها ليست إلّا مجموعة من العلاقات . فإذا كان الأمر كذلك فإنّ المجتمع يمكن بل لا بدّ من عدّه هو الكلّ الحقيقيّ . فالفرد الإنسانيّ الذي ينال تعيّنه بواسطة العلامات الاجتماعية يظهر هنا بصورة

---

(١) Hegel (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) .

(٢) تاريخ فلسفة غرب، تأليف برتراند راسل، ترجمه إلى اللغة الفارسية نجف دريا بندري، الشركة المساهمة للكتب الجيبيّة (شركت سهامي كتابهاي جيبي)، الطبعة الثالثة، الكتاب الثالث: فلسفة جديد، ص ٤١٩ .

(٣) نفس الكتاب السابق، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

شيء فرعي ، وتكون واقعيّته أقل من واقعيّة المجتمع »[1]

وخلاصة القول فَحَسب رأي هيجل وأتباعه يكون الكلّ هو الحقيقيّ والواقعيّ فحسب ، ويمكن عدّه الجوهَر القائم الوجود بالذات ، وأمّا الفرد الإنسانيّ فهو « لحظة من ديالكتيك » المجتمع وليس شيئاً أكثر من ذلك[2] .

فالمجتمع الإنسانيّ واقع « روحاني » و « أساسيّ » ، والفرد لا وجود له في الحقيقة إلاّ بواسطة المجتمع ، وفي أعماق المجتمع ، ومن خلال المجتمع .

ويعتقد بعض أصحاب هذه الفلسفة أنّ الفرد قبل الدخول في الحياة الاجتماعيّة هو « إنسان بالقوّة » ، وليس « إنساناً بالفعل » ، وبعد الانتماء إلىٰ المجتمع يتفتّح تدريجياً ذلك الاستعداد الكامن للتحوّل إلىٰ إنسان ويتحقّق عملياً .

يقول الفيلسوف الألمانيّ أتوشبان[3] وهو أحد هؤلاء : « إنّ الإنسان قبل دخوله إلىٰ المجتمع يكون وجوداً بالقوّة تماماً ، وفي المجتمع الروحانيّ فحسب يستطيع الإنسان أن يمنح فرديّته وماهيّته الأخلاقيّة تكاملاً»[4]

وعلى أيّ حال فخلال القرنين الأخيرين سار في هذا الاتّجاه كثير من العلماء والفلاسفة الاجتماعيّين الغربيّين ، وبالخصوص الألمان منهم .

وفي هذا المجال يمكن ذكر مدرسة « علم نفس الأمم » التي أسّست عام ١٨٥٩ ، على يد المفكّرين الألمانيّين لازاروس[5] وشتاين هال[6] ، وهي ترى أن «للأمة» واقعاً جماعياً وماهيّة روحانيّة هي « الروح العامّة » ، وليست الروح الفرديّة إلاّ ثمرة لها[7]

ونستطيع أن نذكر في هذا المضمار أيضاً الفيلسوف والمنظر السياسيّ وعالم

---

(١) مقدمة أي بر فلسفة، ص ١٢٩ .

(٢) نفس الكتاب السابق، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .

(٣) Otto Spanne .

(٤) روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٨ .

(٥) M. Lazarus .

(٦) H. Steinhal .

(٧) نفس الكتاب الماضي، ص ١٨ .

الاجتماع الألمانيّ أسوالد شبنجلر[١] ، (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) حيث « كان يعتقد أنّ لكلّ ثقافة خصلة معينة ورؤية كونيّة خاصّة وفلسفة أساسية في الحياة محدّدة ، وتنعكس على الفنّ والعلم والدين ، بحيث لا يتيسّر فيه التفاهم المتبادل بين ثقافتين مختلفتين »[٢] .

ويميل إلىٰ مثل هذه النظريات كثير من مؤسّسي « علم الاجتماع » ، ومنهم الفيلسوف الاجتماعيّ والعالم السياسي الفرنسي سن سيمون[٣] (١٧٦١ ـ ١٨٢٥) ، الذي كان أوجست كنت أحد طلاّبه وأعوانه : « إنّ المجتمع من وجهة نظر سن سيمون (مصنع واسع) ليست مهمّته الهيمنة علىٰ الأفراد فحسب ، وإنّما التغلُّب علىٰ الطبيعة . فمن اتّحاد الناس يتكوّن وجود حقيقيّ ، إلاّ أنّ هذا الوجود الحقيقيّ (أي الوجود الاجتماعيّ) محاولة جماعيّة وفرديّة في نفس الوقت »[٤]

ويؤمن المفكّر الاجتماعيّ الفرنسيّ پرودون[٥] (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) أيضاً أنّ المجتمع : « موجود حيٌّ يتمتّع بالذكاء والنشاط الخاصّ ، وهو تابعٌ لقوانين لا يتمّ اكتشافها إلاّ بواسطة المشاهدة »[٦] . وأوجست كنت أيضاً : « يتصوّر المجتمع مثلَ فرد عظيم يتميّز بوجود غير وجود الأفراد »[٧] وهو « قد بيّن الميزة الخاصّة ـ التي لا تقبل التبديل ـ للواقع الاجتماعيّ ، وربطها بمفهوم المجتمع بعنوان أنّه كلّ واقعيّ عينيّ ، وإن كان قد أخطأ حينما خلطه بمفهوم البشريّة »[٨]

---

(١) Oswald Spengler.

(٢) انديشه ترقي تاريخ وجامعة، تأليف سيدني پولارد، ترجمه إلى الفارسية حسين اسدپور پيرانفر، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، الطبعة الأولىٰ، ص ١٧٨ ، وفي نفس هذا الكتاب أيضاً، ص ١٩٤ .

(٣) Saint- Simon.

(٤) تاريخ مختصر جامعة شناسي، تأليف جورج گورفيچ، ترجمه إلى الفارسية (وهي في الحقيقة عصارة وترجمة حرّة) باقر پرهام، وهو مطبوع مع كتاب مباني جامعة شناسي، ص ١٧ .

(٥) Proudhon.

(٦) نفس الكتاب السابق، ص ٢٠ .

(٧) نفس ذلك الكتاب، ص ٢٨ .

(٨) نفس الكتاب، ص ٢٧ .

ومن هنا فإنّه « وقف في وجه الاتّجاه الذي يتبنّىٰ انطباق القوانين الطبيعيّة علىٰ الظواهر الاجتماعيّة ، وقد أدرك ـ بصورة جيّدة ـ الميزَة الخاصة بعلم الاجتماع ورفضه للتحوّل إلىٰ العلوم الطبيعيّة »[1]

ولا نهدف هنا إلىٰ إحصاء جميع المدافعين عن « معرفة الوجود للاجتماع » ، فمثل هذا ليس ميسوراً ولا مطلوباً . والذي يهمّنا في هذا المجال هو بيان وجه الاشتراك بين هذه الاتّجاهات المتعدّدة والمختلفة ، ويمكننا أن نعدّ وجه الاشتراك بينها هو الاعتقاد بـ « التركيب الواقعيّ والوحدة الحقيقيّة للمجتمع » .

فأصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ يختلفون وتتشتّت آراؤهم في كثير من المسائل ، ومن جملتها :

هل من الممكن أساساً تصوّر الفرد الإنسانيّ خارج نطاق المجتمع ، أم أنّ تولد فرد لا يعني سوىٰ دخوله إلىٰ المجتمع ؟ وهل ابن آدم قبل اقتحامه الساحة الاجتماعيّة هو إنسان بالفعل أم إنسان بالقوّة؟

وهل الإنسان قبل صيرورته اجتماعيّاً فاقد لأيّ لون من ألوان التصوّر والمفهوم والفكر والرغبة الفطريّة غير المكتسبة أم إنّه لم يكن فارغاً إطلاقاً من مجموعة من المثل والقوالب الفكريّة والعاطفيّة؟ وبعبارة أخرىٰ : هل الإنسان قبل أن يصبح اجتماعيّاً هو صفحة بيضاء (فارغة من أيّة كتابة)[2] أم إنها مكتوبة بنحو أو بآخر؟

هل الفرد منفعل تماماً بالنسبة إلىٰ المجتمع ، أم يمكن أن يكون فعّالاً أيضاً؟

ولا تتشابه أجوبة أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ علىٰ هذه المسائل وعشرات المسائل الأخرىٰ التي هي من هذا القبيل ، إلاّ أنّهم تتّفق آراؤهم حول هذه القضيّة وهي أنّ المجتمع مركّب واقعيّ وواحد حقيقيّ . فإذا كان المجتمع مركّباً واقعيّاً وواحداً حقيقيّاً فسيصبح شيئاً غير الجمادات والنباتات والحيوانات وله آثاره

---

(١) نفس الكتاب، ص ٢٨ .

(٢) تستعمل الكتب الفلسفية وكتب علم النفس هذا الاصطلاح اللاتيني المشهور (tabula rasa) «تابولا رازا»، لأداء هذا المعنى المذكور .

وميزاته التي لا تُلاحظ حتّىٰ في الناس . وبناءً على هذا تغدو له قوانين خاصّة سائدة عليه ، ولا بدّ من جعله موضوعاً للمعرفة بصورة مستقلّة . ولهذا فإنّ أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ يقولون بتمايز حاسم بين علم النفس الذي هو بمنزلة علم الفرد ، وعلم اجتماع الذي هو بمنزلة علم المجتمع ، ويعتقدون أنّ أيّ ظاهرة من الظواهر الاجتماعيّة لا يمكن تفسيرها ولا تبيينها بواسطة تحليل سلوك الفرد الإنسانيّ .

ويمكننا تقسيم أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ حسب معيار إفراطهم واندفاعهم في هذا المجال إلىٰ ثلاث فئات :

الفئة الأولىٰ : وهم الذين ينكرون أساساً وجود الظواهر النفسيّة والفرديّة الصِرفة . ويعتقد هؤلاء أنّ الإنسان غير الاجتماعيّ إمّا أنّه غير موجود وإمّا إن كان موجوداً فهو فاقد للهويّة الإنسانيّة . ومن الخطأ أن نتصوّر أنّ أفراد الإنسان يستطيعون العيش خارج المجتمع ، أو أنّ هناك وجوداً إنسانيّاً قبل أن يتجمّع هؤلاء حول أنفسهم . فبمجرّد أن نضع أقدامنا في ساحة الوجود فإنّ الدنيا تبدأ نشاطها معنا وتُحوّلنا من موجودات حيّة محضة إلىٰ موجودات إنسانيّة وأفراد اجتماعيّة . وكلّ فرد إنسانيّ وفي أيّ مرحلة من مراحل التاريخ فهو مولود في المجتمع ، ومنذ اللحظة الأولىٰ للحياة فإنّه يتشكّل بواسطة ذلك المجتمع . فاللغة التي يتحدّث بها ليست ميراثاً فرديّاً ، وإنّما هي لون من ألوان الاكتساب الاجتماعيّ الذي يناله من الطائفة التي ينشأ ويشبّ بين ظهرانيّها . وللبيئة الاجتماعية أكبر التأثير علىٰ طراز تفكيره ، وجميعُ أفكاره الأوليّة تنتقل إليه من الآخرين . فالفرد إذن من دون المجتمع هو بلا لغة ولا تفكير ، ومثل هذا الفرد ، إن كان موجوداً فإنّه لا يُعدّ إنساناً . وخلاصة القول فإنّ أيّ سلوك لا يكون فرديّاً صِرفاً وإنّما للمجتمع دور فيه قلّ أو كثر . فالانتحار هو العمل الوحيد الذي يبدو أنّ الفرد يتمتّع فيه بالحريّة الكاملة ، بينما سائر الأعمال تتمّ من خلال انتماء الفرد إلىٰ المجتمع بشكل من الأشكال . إلاّ إنّه كما بيّن ذلك الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسيّ الشهير إميل دوركيم[1] (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) في واحد من كتبه الثلاثة الأساسيّة والمسمّىٰ

---

(١) Emille Durkheim.

بـ « الانتحار » ، فإنّ ظاهرة الانتحار ليست مستقلّة ولا منفصلة أبداً عن الأوضاع والأحوال الاجتماعيّة . وبناءً على هذا فإنّ علم النفس ليس علماً حقيقيّاً ، لأنّ اللذّات والآلام والمشاعر والهيجانات والعواطف والرغبات والتصوّرات والأفكار والخواطر والأحكام والاستدلالات والعادات والقرارات الإراديّة للإنسان ليست فرديّة بصورة كاملة وإنّما هي تتلوّن وتتشكّل بالحياة الاجتماعيّة ، وبالتالي لا بدّ من دراستها في علم الاجتماع .

وأوجست كنت من جملة الذين اعتمدوا على هذا الاستدلال لطرد علم النفس من نطاق العلوم والمعارف لأنّه علم بلا موضوع . (فهو قد بوّب العلوم حسب « سلسلة مراتب » وفي هذا التبويب تحتلّ الرياضيّات ـ التي هي مورد استخدام جميع العلوم ـ صدر القائمة ، ثم تأتي بعدها هذه العلوم بالترتيب وهي : الهيأة ، الفيزياء ، الكيمياء ، الأحياء ، علم الاجتماع . ولم يترك مجالاً لـ « علم النفس » في هذا النظام ، لأنه كان مخالفاً لعلم النفس . . . وقد جعل هدفه دراسة المجتمع بعنوان أنّه «كل»[(١)]) .

والفئة الثانية من أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ : وهم الذين يعدّون علم الاجتماع علماً مستقلاً تماماً عن علم النفس ، ولكنّهم في نفس الوقت يعترفون بشأن لعلم النفس ، إلاّ أنّهم يجعلونه في رتبة متأخّرة عن علم الاجتماع . وحسب عقيدة هؤلاء : صحيحٌ أنّ جميع الظواهر النفسيّة تحدث في المجال الاجتماعيّ الذي يؤثّر فيها بعمق ، لكن هذا لا يعني إنكار أيّ لون من ألوان الأمور الفطريّة غير الاكتسابيّة ، فكلّ إنسان ـ في الواقع ـ يتمتّع بمجموعة من الدوافع الفطريّة التي تتعرّض ـ بطبيعة الحال ـ لأنواع من التغيّر نتيجةً لضغط المجتمع ، وتتجلّىٰ في شكل وهيأة خاصّة في كلّ نظام اجتماعي معيّن . إذنْ علم النفس ليس علماً بلا موضوع وإنّما هو علم يتولّىٰ دراسة الدوافع الفطريّة الباطنيّة للإنسان . غاية الأمر لمّا كان تأثير المجتمع في تشكّل السلوك الفردي عظيماً جدّاً وحاسماً إذنْ لا بدّ أولاً

---

(١) مقدمة اي بر جامعة شناسي، تأليف جوزف روسك ورولندوارن، ترجمه إلىٰ الفارسية الدكتور نبوي وأحمد كريمي، من منشورات مكتبة فروردين (كتابخانه فروردين)، الطبعة الثانية، ص ٣٤٣ ـ ٣٣٤.

من معرفة آثار وخواصّ المجتمع وميزات الظواهر الاجتماعيّة حتّى نستطيع عن هذا الطريق فَهْمَ الظواهر النفسيّة . ويظهر من هذا أنّ لعلم الاجتماع تقدّماً منطقيّاً علىٰ علم النفس ، بمعنىٰ أنّ معرفة الفرد لا تتيسّر إلّا إذا كنّا قد عرفنا المجتمع من قبل ، لا أنّ المجتمع تتعذّر معرفته إلّا إذا سبقته معرفة الفرد .

ويعتقد بهذا كثير من أتباع مدرسة فرويد[١] العالم النفسيّ والمحلّل النفسانيّ النمساوي الشهير (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) ومن جملة هؤلاء العالم النفسيّ الاجتماعيّ الأمريكيّ المعاصر كارن هورناي[٢] ، والعالم النفسيّ الاجتماعيّ الألماني الأصل الأمريكي الجنسية آريك فروم[٣] (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) .

ويقول هذا الآخر : « مع أنّ بعض الاحتياجات ـ كالجوع والعطش والغريزة الجنسيّة ـ مشتركة بين الجميع ، إلّا أنّ الدوافع التي تميّز هويّة كلّ شخص من الآخرين ، كالحبّ والنفور والشهوة والقدرة والرغبة في الاستسلام والتمتّع باللذّات الحسيّة أو الخوف منها ، كل هذه حصيلة الارتباط بالمجتمع . إنّ أجمل أو أقبح الرغبات الإنسانيّة ليست ـ أيٌّ منها ـ جزء من طبيعة الفرد الحيويّة والتي ترفض التغيير ، وإنّما هي ثمرة الارتباط بالمجتمع الصانع للإنسان . وبعبارة أخرىٰ فإنّه علاوة علىٰ الحيلولة (التي كان يقول بها فرويد)[٤] يوجد للمجتمع دور آخر وهو الإبداع . فطبيعة الإنسان وانفعالاته واضطراباته هي حصيلة الثقافة الاجتماعيّة ، ونفس الإنسان هو أهمُّ مخلوق للمحاولة البشرية المستمرّة التي أطلقنا على قصّتها اسم التاريخ[٥]

والفئة الثالثة : من أصحاب الاتّجاه الاجتماعي وهي التي لا تؤكّد حتىٰ علىٰ تقدّم علم الاجتماع على علم النفس ، وإنّما تصرُّ فقط علىٰ انفصال هذين المجالين

---

(١) Freud .

(٢) Karen Horney .

(٣) Erich Fromm .

(٤) نحن أضفنا هذه الجملة التوضيحية .

(٥) گريز از آزادي، تأليف اريش فروم، ترجمه إلى الفارسية عزت الله فولادوند، الشركة المساهمة للكتب الجيبية، (شركة سهامي كتابهاي جيبي)، الطبعة الرابعة، ص ٢٥ .

من مجالات المعرفة فمثلاً العالم الانجليزيّ المتخصّص في معرفة الإنسان رادكليف براون[1] (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) : « استدلّ علىٰ أنّ علم الاجتماع وعلم النفس نظامان مختلفان تماماً ، أحدهما يدرس النظام الاجتماعيّ والآخر يدرس النظام النفسي ، وزعم أنّ من غير الممكن إدغامَ هذين المجالين من العلم[2] .

ب ـ الاتّجاهات الفرديّة : وتؤكّد هذه الاتّجاهات علىٰ الخاصّة الفرديّة في الظواهر الاجتماعيّة قائلة إنّ الأفراد فحسب هم الذين يفكّرون ويعملون ، وأمّا المجتمعات والفئات فإنّها بذاتها ليس لها واقع أصلاً ، وهي في الواقع ليست سوىٰ الأفراد وأنحاء الارتباطات والعلاقات بين الأفراد .

وبعبارة أوضح فإنّ أصحاب الاتجاه الفرديّ يعتقدون كما أنّ « العائلة » مكوّنة من الأب والأم والأولاد ، ولعلّ هناك أشخاصاً آخرين منهم أيضاً ، وليست هي شيئاً أكثر من ذلك ، فإنّ « الأمّة» أيضاً تتكوَّن من مجموع كلّ أفرادها ، وليست هي شيئاً أكثر من ذلك ، ففي الحقيقة يوجد أفراد الناس فحسب ، ويطلق علىٰ مجموعهم اسم « المجتمع » . ومن الواضح أنّ أفراد المجتمع ليست مثل حبّات الرمل المتراكمة في تلّ من الرمل ، وإنّما بعضها عالم بوجود البعض الآخر ، وله معه ارتباطات وتأثيرات وتأثّرات متبادلة ، وهي أيضاً ليست في رتبة واحة . ولهذا السبب فإنّ حفنة من الرمل لا تتميّز بشيء أكثر من تكديس حبّات الرمل ، بينما المجتمع هو حصيلة جمع كلّ أفراده بالإضافة إلىٰ مجموعة الارتباطات والعلاقات السائدة بينهم . والمهمّ في هذا المضمار هو أنّ تركيب الأفراد والتأثيرات والتأثّرات المتبادلة بينهم ليست تركيباً حقيقياً حتىٰ يمكن عدُّ « المجتمع » واحداً حقيقيّاً . وبناءً علىٰ هذا فإنَّ الضغط الذي يمارسه المجتمع علىٰ الفرد ـ حسب زعم أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ ـ ليس هو إلاّ نتيجة تأثير سائر أفراد المجتمع على فرد معيّن . فالذرّات الأوّلية للجسم ، من قبيل الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات ، تتميّز أيضاً بتأثيرات وتأثرات متبادلة في أعماق نواة الذرّة ، فهي تتبادل الجذب أو الطرد ، ولكنّ هذا لا يعني أنّ النواة أكثر وأكمل من

---

(١) A.R. Radcliffe- Broun .

(٢) جامعة شناسي، ص ٦٧ .

مجموع هذه الذرّات والأفعال والانفعالات المتبادلة بينها ، فهي نفسها تلك الذرّات تجذب أو تدفع بعضها . وكذا حقوق الفرد وواجباته بالنسبة إلىٰ المجتمع فإنّها ليست شيئاً سوىٰ حقوق الفرد وواجباته بالنسبة إلىٰ سائر أفراد المجتمع . فواجب الشخص مثلاً في مقابل الدولة هو عبارة عن واجبه بالنسبة إلىٰ رئيس الدولة والعاملين في الحكومة وسائر المواطنين ، هذا هو فحسب .

والحاصل أنّ الاتّجاه الفرديّ لا يعدّ الأفعال والانفعالات السائدة بين الناس غير واقعيّة ، وإنّما يعتبرها قائمة بنفس أفراد الإنسان ومن جملة آثارهم . ولا ينظر هذا الاتّجاه إلىٰ «المجتمع» ـ الذي يَعدّه حصيلة جمع أفراد الإنسان بالإضافة إلىٰ جميع العلاقات وألوان التعامل الموجودة بينهم ـ بما أنّه مركّب واقعيّ وواحد حقيقي ، ولهذا فإنّه لا ينسب إليه آثاراً خاصّة وميزات معيّنة ، ويصرّح بأنّ جميع الظواهر الاجتماعيّة قابلة للتفسير والتحليل حسب معايير علم النفس .

ويُعدّ الفيلسوف والاقتصادي الانجليزي الشهير جون ستيوارت ميل[(١)] (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) أكبر الداعين إلىٰ الاتّجاه الفرديّ . فهذا الذي هو من الطراز الأوّل من أصحاب الاتّجاه الفرديّ يعتقد : «أنّ أفراد الإنسان عندما يتجمّعون حول بعضهم فهم لا يتحوّلون إلىٰ مادة جديدة»[(٢)] حتّىٰ تُفاض عليها صورة جديدة ويتحقّق بذلك موجود جديد يسمّىٰ « المجتمع » وهو يتميّز بآثار مختصّة به . ويقول في أحد كتبه المسمّىٰ بـ « نظام المنطق » : «إنّ الموجودات الإنسانيّة في المجتمع لا تتمتّع بأيّة صفة أو خاصيّة أخرىٰ غير تلك الناشئة من قوانين طبيعة الفرد البشريّ ، أو من المحتمل أنّها تدغم فيها»[(٣)] ومن هنا « فقد انصبّت محاولات جون ستيورات ميل علىٰ الظفر بالقوانين السائدة في مجال الطبيعة الإنسانيّة ، وهو يسمّي العلم الذي يتصدّىٰ لدراسة هذه القوانين باسم

---

(١) John stuart Mill .

(٢) تاريخ چيست؟ ص ٤٦، تأليف أي. اچ. كاز، ترجمه إلى الفارسيّة حسن كامشاد شركة الخوارزمي المساهمة للنشر، (شركة سهامي انتشارات خوارزمي).

(٣) جامعة شناسي، ص ٦٤.

«إثولوجيا»[1] أي علم الأخلاق والأجناس وتكوينها . وهذا علىٰ العكس من أوجست كنت الذي لم يعترف بمكانة لعلم النفس خلال تبويبه للعلوم ، فإنّ ميل يعتبر علم النفس التجريبي هو المحور الأصيل للعلوم الإنسانيّة والاجتماعية»[2] وكان « يعتقد أنّ علم الاجتماع العام لا يمكن عدُّه معتبراً إلاّ إذا أمكن إثبات أنّ التعميمات التي يتمّ الحصول عليها عن طريق الاستقراء في هذا العلم يمكن الظفر بها أيضاً عن طريق قياس وبواسطة قوانين الذهن البشري»[3] .

وأوّل من يستحق الذكر في هذا المجال من بين علماء الاجتماع ـ بالمعنىٰ الدقيق لهذه الكلمة ـ هو عالم الاجتماع الفرنسي جابريل دوتارد[4] الذي يُعدّ مؤسّس « علم النفس الاجتماعيّ» (١٨٤٣ ـ ١٩٠٤) ، حيث يقول : « إنّ المجتمع لا يتميّز بمشخّصات معيّنة مستقلّة ومنفصلة عن الفرد ، وإنّما يقوم البناء الاجتماعيّ علىٰ أساس الخصائص الفرديّة وأهمّها حسّ التقليد في الإنسان . فالأفراد في مرحلة الطفولة يتّخذون سلوك الكبار وتصرّفاتهم أنموذجاً لهم ، وفي مرحلة الشباب وما بعدها يقعون تحت تأثير منزلة الأشخاص الاجتماعيّة ومالهم من شهرة وعناوين ، وبالتالي فإنّهم يقلّدونهم ، والحاصل أنّنا لا بدّ أن نبحث عن منشأ السلوك الفرديّ والجماعيّ للإنسان في حسّ التقليد هذا»[5] ولهذا فهو يعتقد أنّ علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً مستقلاً وإنّما لا بدّ أن يصبح تابعاً لعلم النفس . وبعبارة أخرىٰ فهو : « يعدّ علم الاجتماع لوناً خاصّاً من علم النفس حيث يتناول بالدراسة تلك النفسيّات المتكوّنة نتيجة للتلاقي بين الضمائر المختلفة»[6] . ويسمّي هذا اللون الخاصّ من علم النفس بـ « علم نفس ما بين الأذهان » أو « علم النفس المشترك » .

---

(١) Ethology .

(٢) علوم اجتماعي وسير تكويني آن، تأليف احسان نراقي، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ. ق، ص ٥١ .

(٣) جامعة شناسي، ص ٦٤ .

(٤) Gabriel Tarde .

(٥) علوم اجتماعي وسير تكويني آن، ص ٢٢٦ .

(٦) شناخت روش علوم يا فلسفة علمي، ص ١٩٨ ـ ١٩٩ .

وخلاصة القول : فإنّه علىٰ العكس تماماً من أوجست كنت الذي لا يعتبر علم النفس ويعدّ دراسة أحوال الفرد من مهامّ هذين العلمين وهما الفسيولوجيا (علم وظائف الأعضاء) وعلم الاجتماع ، فإنّ تارد لا يقيم وزناً لعلم الاجتماع و « يعتقد أنّه لفهم ظواهر التحوّل الاجتماعيّ والتقدّم والنهضات الدينيّة والآثار الأخرىٰ للتجمّعات يكفينا في هذا المجال أن نستخدم بدقّة قوانين التقليد »[١]

« وهناك عالم آخر يسمىٰ لاكُمْب[٢] (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) يستنبط علم الاجتماع من علم النفس بطريقة أخرىٰ فيقول : صحيح أنّ التأريخ يدرس دائماً الحوادث الاتّفاقيّة الخاصّة وأمّا علم الاجتماع فإنّه يتناول بالبحث المؤسّسات العامّة بنحو أو بآخر ، إلاّ إنّ المؤسّسات في بداية الأمر هي نفس تلك الحوادث الاتّفاقيّة التي استمرّت فيما بعد واكتسبت التعميم . وبعبارة أخرىٰ فإنّ المؤسّسات هي نفس الحوادث الاتفاقيّة التي حالفها النجاح ، وسرُّ نجاحها هو أنّها كانت منسجمة مع احتياجات الإنسان . إذنْ علم الاجتماع الذي يُعنىٰ بدراسة المؤسّسات يستعين بالتأريخ الذي يدرس الحوادث الاتفاقيّة ويستعين بعلم النفس الذي يدرس الاحتياجات ويبيّنها . فمثلاً في علم النفس يتمّ بيان أنّ أشدّ الحاجات ضرورة هي الحاجات الاقتصاديّة ، أي ما يتعلّق بالحياة الماديّة كالطعام واللباس والمسكن ، ثم يُستعان بالتأريخ للتحقيق في هذه الفرضيّة ، ويُلجأ إلىٰ علم الاجتماع لإثبات أنّ تأثير الشؤون الاقتصاديّة (ولا سيّما المؤسّسات المتعلّقة بالملكيّة) في سائر الشؤون الاجتماعية مهمّ جداً . وبهذه الصورة يساعدنا هذا القانون من علم الاجتماع ، مثل قوانين سائر العلوم ، على التنبُّؤ بالحوادث ، كما أنّنا إذا لاحظنا مؤسّسة أخرىٰ وهي لا تنسجم مع احتياجات الناس ورغباتهم فإنّنا نستطيع التنبّؤ بتحوّلها وتغيّرها »[٣] .

وقد راحت نظريّة تارد في الدول الإنجليزيّة الساكسونيّة ولا سيّما في الولايات المتّحدة الأمريكيّة رواجاً واسعاً ، وتمسَّك بها كثير من العلماء من قبيل

---

(١) روانشناسي اجتماعي، تأليف اتوكلاين برج، ترجمه إلى الفارسية الدكتور علي محمد كاردان، دار نشر «انديشه»، (انتشارات انديشه) الجزء الأول، ص ٣١.

(٢) Paul Lacombe.

(٣) شناخت روش علوم يا فلسفة علمي، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

عالم النفس الاجتماعي الإنجليزي ويليام مگ دوگال[١] (١٨٧١ ـ ١٩٣٨) وعالم الاجتماع الأمريكيّ فرانكلين هنري جيد ينجز[٢] (١٨٠٠ ـ ١٩٣١) وتبنّتها مدارس من قبيل مدرسة «الاتّجاه الارتباطيّ» في شيكاغو ، فاعتبروا موضوع البحث والدراسة ـ تبعاً لتارد ـ في علم الاجتماع هو السلوك الجماعيّ لـ « أفراد » المجتمع والارتباطات الاجتماعيّة لـ « الناس » ، وبهذه الصورة فقد حوّلوا علم الاجتماع إلىٰ لون من ألوان علم النفس ، وهو علم النفس الاجتماعيّ .

ومن أشهر علماء الاجتماع الذين لا يؤمنون بالتركيب والوحدة الحقيقيّين للمجتمع عالم الاجتماع والحقوقيّ والمؤرخ الألمانيّ الكبير ماكس وبر[٣] (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠ م) ، حيث يعدّ فرضيّة « الضمير الجماعيّ» خيالاً محضاً . وهو يعتقد «أنه من وجهة نظر علم الاجتماع ليست الجماعة (المجتمع) واقعاً قائماً بذاته »[٤] والفرد وحده هو الشيء القائم بذاته . فاختيار أحد الأهداف ، وتقسيم الوسائل بمقارنتها إلى الهدف ، والتنبّؤ بالموانع والمشكلات ، والعزم على تنفيذ الهدَف ، وبالتالي البدء بالعمل ـ كلّ هذه الأمور تنشأ من الفرد .

وبناءً علىٰ هذا لا تنال الظواهر الاجتماعيّة ـ من زاوية علم الاجتماع ـ توضيحاً معقولاً ومقبولاً إلاّ إذا أعدنا النظر فيها من جديد علىٰ أساس ألوان السلوك ذات المعنىٰ الصادرة من أفراد الإنسان .

لا ينبغي أن يتخيّل أحد أنّه لمّا كان علم الحقوق ينظر إلىٰ « الحكومة » بعنوان كونها موجوداً جوهريّاً مستقلاً ، وهو يتمتّع بشخصيّة أخلاقيّة وحقوقيّة ، إذن فـ «الحكومة» وجود حقيقيّ ووحدة وشخصية حقيقيّة .

ألا تلاحظون أنّ علم الحقوق يَعدّ « الجنين » أيضاً صاحب شخصيّة أخلاقيّة وحقوقيّة؟ أيمكن أن يتعلّل بهذا علماء الأحياء وعلماء النفس ليثبتوا علىٰ أساسه أنّ

---

(١) William Mac Dougall .

(٢) Franklin Henry Giddings .

(٣) Max Weber .

(٤) جامعة شناسي ماكس وبر، تأليف جولين فروند، ترجمه إلى الفارسية عبد الحسين نيك گهر، دار نشر الصالحين، الطبعة الأولى، طهران ١٤٠٤ هـ. ق، ص ١٢١ .

لـ «الجنين» حياةً ووعياً؟!

إنّ الحكومة ليست شيئاً سوىٰ أولئك الأشخاص الذين يشتركون فيها بالإضافة إلىٰ ألوان السلوك ذات المعنى التي تصدر منهم . وكذا « الشعب »[١] فإنّه ليس سوىٰ مجموعة من أفراد الناس تتمّ بينهم أنواع المبادلات ، وتحدث بينهم الصراعات والأوامر والطاعات وإعمال القوى والمناصَرَة ، وبجملة مختصرة هو الذي تظهر فيه أنواع السلوك الصادرة من كلّ واحد من الأفراد .

وكذا سائر المفاهيم من قبيل العائلة والطائفة والطبقة والجمهور والمجتمع .

ومن هنا فإنّ ماكس وبر يقول عن اتّجاهه في علم الاجتماع الذي يسميّه بـ «علم الاجتماع التفهُّميّ» : إنّ علم الاجتماع التفهمي ينظر إلىٰ الفرد وسلوكه بما أنّه هو الأساس والقاعدة ، وحتّىٰ إذا لم يشكل عليّ أحد في هذه المقارنة التي لا تخلو من وجه فإنّني أقول إنّه ينظر إليه بعنوان كونه «النواة» له . . فالفرد هو الذي يشكّل الحدّ الأعلىٰ ، لأنه الوحيد الذي يتميّز بسلوك ذي معنىً»[٢] وبعبارة مختصرة فإنّ علم الاجتماع عند ماكس وبر يعتمد على فهم ومعرفة سلوك الفرد الإنسانيّ « وبهذه الصورة نلاحظ لوناً من الاتّجاه لدىٰ وبر يحاول فيه تحويل الواقعيات الاجتماعية من نطاق علم الاجتماع إلىٰ علم النفس»[٣] .

لحدّ الآن تناولنا بالبحث آراء أكابر ممثّلي الاتّجاهين الرئيسيّين وهما الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ . ولعلّ القارىء الكريم يستبدّ به العَجب من أنّنا لم نذكر في هذا الفصل الفيلسوف الإنجليزيّ ذا الاتّجاه التكاملي هربرت اسبنسر[٤] (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣ م) ، مع أنّه مبدع مدرسة «العضويّة» (Organicism) في

---

(١) في بعض الموارد يصدق الشعب والأمّة معاً، بينما في بعض الموارد يصدق أحدهما فحسب.

(٢) نفس المصدر السابق، ص ١٢١ . وكذا ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ القسم الرابع من الفصل الثالث لهذا الكتاب وهو تحت عنوان «فرد».

(٣) تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٤٠ .

(٤) Herbert Spencer .

المجتمع ، وهي التي قدّمت أشهر الأجوبة في المسألة التي هي موضوع بحثنا (أي أصالة الفرد أو المجتمع) .

والواقع أنّ الذي أدّىٰ إلىٰ تأخير ذكر اسبنسر هو أنّ رأيه في مجال « عضويّة » المجتمع قد فُسّر بتفسيرين متغايرين متضادّين تماماً ، بحيث يصبح حسَب أحد التفسيرين من أشدّ المدافعين عن الاتّجاه الاجتماعي ، ويغدو حسب التفسير الآخر من المناصرين للاتّجاه الفرديّ كما سوف نشرحه بالتفصيل . ومن هنا فقد رأينا من الأفضل أن لا ندرجه ضمن أيّ واحدة من الفئتين ، وإنّما نستعرض في خاتمة الفصل كلا التفسيرين اللذين قُدّما لنظريّته .

لقد كان اسبنسر يعتقد أنّ المجتمع جسم حيٌّ يتمتّع بخلايا وأعضاء وأجهزة كالجهاز الهضميّ والتناسليّ والتنفسيّ وجهاز دوران الدم كما تلاحظ في كلّ فرد إنسانيّ حيّ . فهذا الموجود الحيّ الاجتماعيّ مثل أيّ موجود حيّ فرديّ يتميّز بخصائص من قبيل : التغذية والنمو ، وأنّه أثناء النمو يزداد تعقّده ، وبعد أن تتعقّد الارتباطات فإنّ الأجزاء تزداد أيضاً ، وطول حياته يكون متوقّفاً علىٰ حياة الوحدات المكوّنة له . وزيادة الأجزاء وتجمّعها وتراكمها يرافقه زيادة في تنوّع الأجزاء .

والحاصل أنّ تركيب المجتمع ونشاطات الأفراد في المجتمع هي تماماً مثل تركيب جسم الفرد الإنسانيّ والنشاطات التي تقوم بها خلاياه وأعضاؤه وأجهزته .

وقد فُسّر رأي اسبنسر هذا بتفسيرين علىٰ أقلّ تقدير :

أ ـ لقد شبّه اسبنسر المجتمع بالجسم الحيّ ، ويكفي في هذا التشبيه ـ كما هو الشأن في أيّ تشبيه آخر ـ أن يوجد وجه واحد للشبه بين المشبه (المجتمع) والمشبّه به (الجسم الحيّ) ، ووجه الشبه هنا هو كما أنّه في الموجودات الحيّة لا تتمتّع الخلايا المكوّنة لها بالأصالة وإنّما كلّ الجسم هو الأصيل ، فكذا الأمر في المجتمع فالواقعيّة الأصيلة والأساسيّة هي للكلّ ، وأمّا الأجزاء ـ وهي أفراد الإنسان ـ فليس لها سوىٰ واقعيّة فرعيّة تبعيّة .

إنّ اسبنسر بهذا التشبيه يؤكّد علىٰ أصالة المجتمع وتبعيّة الفرد ، وعلاوة علىٰ ذلك فهو يشير به إلىٰ أنّ الكلّ الاجتماعيّ لا يتبدّل إلىٰ جزائه إطلاقاً ، بمعنى

أنّ المجتمع موجود يتميّز بآثار خاصّة به غير الآثار التي تظهر من كلّ واحد من أفراد الإنسان ، وباءً علىٰ هذا فإنّه لا بدّ من دراسة المجتمع بعنوان أنّه كلٌّ واحد ، وتكون أجزاء المجتمع الواحد ـ أي الأفراد والفئات والطبقات والمؤسّسات ـ مترابطة ومتشابكة كما تكون أجزاء الجسم الواحد ـ أي الخلايا والأعضاء والأجهزة ـ ويغدو تفتيت المجتمع ثمّ إعادة صياغته غير ممكن لأنّه مثل تقطيع جسم الإنسان ثمّ إعادة تركيب أعضائه . ويصرّح بأن المجتمع يسلك طريق التكامل بعنوان أنّه كلٌّ واحد ، كما أنّ الفرد الإنسانيّ يسلك طريق التكامل عند بدء تكوّنه في رحم الأمّ .

وبعبارة مختصرة فإنّ « اسبنسر شقّ طريقاً متميّزاً للبحث في علم الاجتماع وهو التأكيد علىٰ «كلّ» المجتمع وما تتمتّع به أجزاؤه من «ارتباطات داخليّة»[١] .

إنّ هذا التفسير ـ الذي يتبنّاه كثير من أصحاب الرأي في العلوم الاجتماعية من قبيل جورج غورويج[٢] وموريس دوورجه[٣] يظهر اسبنسر علىٰ أنّه من أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ بكلّ معنى الكلمة . ولهذا فإنّ دوورجه عندما يتحدّث عن مسيرة الاتّجاه الاجتماعيّ فهو يقول : «العضويّة هي أوّل شكل تاريخيّ لهذا الاتّجاه وأكثرها إطلاقاً»[٤] .

في هذا التفسير تصبح العضويّة تمثيلاً ليس أكثر ، وهو لا يحاول من خلال هذا التمثيل بيان أنّ المجتمع موجود حيٌّ بدقّة وبصورة كاملة . ويمكن اقتناص مؤيّدات كثيرة لهذا التفسير من بين كتابات اسبنسر ذاته ، ومن جملتها أنّ اسبنسر يؤكّد دائماً ، على خصلة يتميّز بها الكلّ الاجتماعيّ وهي ما يطلق عليها اسم «فوق العضويّة» ، وهو يبيّن أربعة موارد مهمّة للتفاوت بين المجتمع والموجودات الحيّة بهذه الصورة :

---

(١) درآمدي به جامعة شناسي وجامعة شناسي سياسي، ص ٢١ .
(٢) ليرجع من أحبّ إلى كتاب تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٢٩ ـ ٣٢ .
(٣) ليرجع من شاء التوسّع إلىٰ روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٧ ـ ٢١ . وأيضاً كتاب مدخل إلى درآمدي به جامعة شناسي وجامعة شناسي سياسي : ص ١٧ ـ ٢٢ .
(٤) روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٧ .

١ ـ أنّ العضويّة (الجسم ، الموجود الحيّ) وضع ذو قرينة بينما المجتمع ليس في وضع ذي قرينة ، فالمجتمع ليس له جسم متعيّن .

٢ ـ العضويّة متّصلة والمجتمع مبعثر ، فأفراد المجتمع أحرار في تغيير المكان ، وعلىٰ أقلّ تقدير في حركاتهم ، وهذه الحريّة لا تترك مجالاً للتنبّؤ الدقيق .

٣ ـ إنّ التكوين الاجتماعيّ ـ سواء أكان في مجال تكوين الأعضاء أم في مجال تكوين أجزائها الصغار ـ لا يتمتّع بصياغة حتميّة وثابتة .

٤ ـ في العضويّة يكون الوعي مرتبطاً بالمركز العصبيّ ، بينما الوعي في المجتمع متفرّق وليس له مركز معيّن»[١] .

ب ـ أنّ اسبنسر يقصد شيئاً أكثر من التمثيل والقياس ، فهو يعتقد أن المجتمع جسم حيٌّ بشكل واقعي وحقيقيّ . وهذا يعني أنّ استعمال المفاهيم الموجودة في علم الأحياء واستخدام أساليب علوم الأحياء كافية تماماً ونافعة ومثمرة لتوضيح وتفسير الظواهر الاجتماعيّة ، وبعبارة أخرىٰ إنّ الباحث في المجتمع إذا استخدم المفاهيم والأصول الموضوعة والأصول المتعارفة والتعاريف والأساليب الموجودة في علم الأحياء فسوف لن يواجه عقدة غير قابلة للحلّ ولن يبقىٰ متحيّراً في مهمّته . ويعتقد اسبنسر أنّ القوانين المسيطرة علىٰ الارتباطات المتبادلة بين أفراد المجتمع والقوانين السائدة في جميع الظواهر الاجتماعيّة يمكن اكتشافها ، بل لا بدّ من اكتشافها بأساليب علم الأحياء ، وإلاّ فلا يمكن القول أنّ علم الاجتماع واحد من العلوم .

ولكيّ لا يبدو هذا التفسير عجيباً غريباً يلزمنا الالتفات ـ ولو قليلاً إلىٰ تاريخ العلم . منذ القرن السابع عشر الميلاديّ فما بعد حققت الرياضيّات والفيزياء تقدّماً هائلاً للعلم البشريّ في مجال العالم الطبيعيّ ، ومن هنا فقد نشأ هذا التوهّم لدى كثير من العلماء والمفكّرين وهو أنّ هذين العلمين المذكورين يفتحان أبواب العلم أمام الإنسان في جميع ظواهر الوجود ، ومن جملتها النباتات والحيوانات

---

(١) تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٣٠.

والإنسان . والتقدّم السريع الذي حصل في بعض مجالات العلوم والمعارف بواسطة الرياضيّين والفيزيائيّين أمثال جاليلو الايطالي[1] (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) ونيوتن[2] الانجليزي (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) قد أطمع بعض الناس السذّج بدراسة الأحياء أيضاً بنفس الأساليب المستخدمة في دراسة الطبيعة الميّتة . فهؤلاء يتخيّلون أنّه من المتيسّر معرفة النباتات والحيوانات والإنسان بواسطة مفاهيم من قبيل الجمع والضرب والقوّة والجاذبيّة والتعادل والترابط والتبعثر والتكاثف . ويزعمون أنّ جميع أبعاد الوجود ومن جملتها الحياة الإنسانية يمكن توضيحها وتفسيرها على ضوء قوانين الميكانيكا . ويذكر الفيلسوف والطبيب الفرنسي لامتري (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) وجهة النظر هذه في كتابه « الإنسان ـ الماكنة » مؤكّداً علىٰ أنّ معرفة الإنسان لنفسه حصيلة فرعيّة ومخلوطة بالأوهام لحركات نويات الذرّات[3] ويؤمن أحد مؤرّخي العلم أنّ هذا التصوّر وهو أنّ المفاهيم الميكانيكية الفيزيائيّة قادرة علىٰ تقديم تحليل شامل لجميع ظواهر الوجود « ناشىء من مبالغة طبيعيّة في مجال قدرة العلوم الحديثة حيث سيطرت سعتها وامتدادها علىٰ أذهان الكثيرين قبل أن يدركوا محدوديّاتها الحتميّة»[4]

وعلىٰ أيّ حال فقد كان الكمال المطلوب هو « إنزال أيّ شيء في كلّ العالم إلىٰ حدّ التحوّلات الكميّة المحضة تماماً وإيصالها إلىٰ عدّة أشياء بحيث ترفض هذه الأشياء أيّ تحول كيفيّ »[5] إنّ هذا اللون من الخفض (أو أصالة التحويل)[6] هو نفس ما يسمّىٰ بـ « الميكانيكية »[7] .

وخلال القرن التاسع عشر ظفر العلم بفتوحات ضخمة ، ولا سيّما في مجال

---

(١) Galileo Galilei.

(٢) Isac newton.

(٣) علم ودين، تأليف ايان باربور، ترجمه إلى اللغة الفارسية بهاء الدين خرمشاهي، (مركز نشر دانشگاهي)، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٦٢، ص ٧٤.

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٧٤.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٣١١.

(٦) Reductionism.

(٧) Mechanism.

علم الأحياء (والجيولوجيا والكيمياء الآليّة) . وفي هذا القرن نال العالم الطبيعيّ الإنجليزيّ تشارلز دارون[1] (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) نفس المكانة التي كان يحتلّها جاليلو ونيوتن في القرن السابع عشر . «إنّ هيبة وهيمنة علم الأحياء دفعت المتأثّرين بالعلم في تفكيرهم إلى تطبيق مقولات علم الأحياء علىٰ العالم بدل المقولات الميكانيكيّة . . . (ومن هنا) تجلّىٰ تصوّر الروابط الحيّة (العضويّة) بعنوان كونها المفتاح للتوضيحات العلميّة والفلسفيّة للقوانين الطبيعيّة »[٢]

وعندئذ لم يبحث أحد عن « رياضيّات بدقّة رياضيات الميكانيكا » تكون سائدة في مجال السلوك الفرديّ والاجتماعيّ للإنسان[٣] ، وإنّما الجميع قد أدرك ـ بنحو أو بآخر ـ أنّ نتائج الرياضيات والفيزياء والميكانيكا لا يمكن تعميمها لتشمل النباتات والحيوانات فضلاً عن أن تشمل عالم الظواهر الإنسانيّة . إلاّ أن وسواساً آخر سيطر علىٰ الأذهان وهو أنّ قوىٰ النفس الإنسانيّة وأفعالها وانفعالاتها وألوان السلوك الفرديّ والاجتماعيّ يمكن تفسيرها وتبيينها حسب معايير علم الأحياء .

ونفس هذا التصرّف وهو اعتبار جميع الهيجانات والخصال والسلوك لأيّ فرد أو جماعة قابلة للشرح والتفسير حسب مقاييس علم الأحياء ، وعدّ المفاهيم والأساليب الحيويّة نافعة وكافية لتفسير أرفع الظواهر إنسانيةً من قبيل الإيمان والعشق والإيثار إنّما هو لون من التنزيل والتخفيض والتحويل المسمّىٰ بـ «العضوية»[٤] .

وحسب هذا التفسير الذي نحن بصدد بيانه الآن فإنّ اسبنسر كان يعتقد بهذا المعنىٰ لـ « العضويّة » ، أي أنّه يقول بضرورة تعميم المفاهيم والأساليب المستخدمة في علوم الأحياء لتشمل أيضاً مجال دراسة الأمور النفسيّة والإنسانيّة .

---

(١) Charles Robert Darwin.

(٢) تاريخ فلسفة غرب، الجزء الثالث، ص ٤١٢ .

(٣) من أحب التوسّع فليرجع إلى تاريخ چيست؟ ص ٨٤ .

(٤) من أراد التوسّع أكثر في أصل التحويل فليرجع إلى: علم ودين: ص ٣٢٩ ـ ٣٥٨ ـ ٣٧٠ .

وقد وافق علىٰ هذا التفسير كثير من العلماء وأصحاب الرأي . فمثلاً غورويج يعتقد أنّ اسبنسر « كان داعية إلى لون من الاتّجاه الوحداني المتّصل والطبيعيّ ولم يكن قائلاً بتفاوت بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة . وبناءً علىٰ هذا يصبح اسبنسر الممثّل الأول للاتّجاه الطبيعيّ في العلوم الاجتماعيّة . ويعتقد اسبنسر ـ الذي كان شديد التأثّر بعلم الأحياء وقوانين التكامل ـ أنَّ هذه القوانين المذكورة عامّة وشاملة »[١] ويقول العالم الأمريكيّ والمتكلّم المسيحيّ والفيزيائيّ الباحث في الأديان باربور[٢] (ولد عام ١٩٢٣) : « إنّ التكامل في عالم الظواهر ـ من وجهة نظر اسبنسر ـ كان أوسع بكثير من كونه نظريّة في علم الأحياء . فهو يَعدّ التكامل هو المفتاح لإضفاء الوحدة علىٰ جميع مجالات العلم . فهو يقول بأصل وحيد يزعم أنّه قابل للإطلاق على تكوين وتكامل أيّ شيء بدءاً من النجوم وانتهاءً إلىٰ الموجودات الحيّة والمجتمعات »[٣]

وحينئذ نواجه هذا السؤال : في أيّة صورة يمكننا تفسير وتبيين الظواهر الإنسانيّة ـ سواء أكانت فرديّة أم اجتماعيّة ـ حسب مبادىء ومفاهيم وأساليب علم الأحياء؟

وبعبارة أخرىٰ : ما هو اللازم المترتّب علىٰ عدّ الأساليب المستخدمة في الأمور الحيويّة عامّة بحيث تشمل العلوم الإنسانيّة؟

في الجواب علىٰ هذا السؤال لا بدّ من القول أنّه لا يمكن تفسير وتبيين الظواهر النفسيّة بواسطة المبادىء والمفاهيم والأساليب المستخدمة في علم الأحياء إلّا إذا كان تركيب أجزاء جسم الإنسان تركيباً غير حقيقيّ ، لأنّه لو كان هذا التركيب حقيقيّاً ، بمعنىٰ أنّ جسم الإنسان يصبح « مادة » لـ « صورة نوعيّة » جديدة ، وهي النفس الإنسانيّة ، بحيث نواجه خواصّ وآثاراً جديدة لم تُلاحظ في أيّ واحد من أجزاء الجسم ، فعندئذ لا تنفع أساليب الدراسة الحيويّة في هذا

---

(١) تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٢٩ .

(٢) Ian Graeme Barbour .

(٣) علم ودين، ص ١٣٤ . وكذا مقدمه اي بر جامعة شناسي، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٩ . وكذا علوم اجتماعي وسير تكويني آن، ص ٥٢ ـ ٥٤ .

المضمار مع أنّها نافعة وكافية لمعرفة أجزاء الجسم .

لماذا انهزمت « الميكانيكيّة » في مجال علوم الأحياء وأشاحوا بوجوههم عنها؟ لأنّ هذه الظواهر من قبيل التغذية والنموّ وإنتاج المِثل وصيانة النفس والغرائز الحيوانيّة هي آثار وخواصُّ لا تتوفّر إلاَّ في الموجودات الحيّة (النباتات والحيوانات) ولا أثر لها في العالم الفيزيائي (عالم الجمادات) ، وبناءً على هذا لا يمكننا تفسيرها بالمقولات الفيزيائية والميكانيكيّة . وكذا إذا حاولنا توسيع « العضويّة » لتمتدّ إلىٰ نطاق العلوم الإنسانيّة ، فلا بدّ أن يكون قد حصل لنا يقين من قبل أنّ أيّاً من الظواهر النفسيّة والإنسانيّة ليست في الواقع والحقيقة جديدة ولا مختصّة بالإنسان ، وإنّما جميع الظواهر التي تبدو إنسانيّة ، لها مصداق أيضاً في مجال سائر الحيوانات والنباتات . ولا يعني هذا سوىٰ إنكار وجود شيء يطلق عليه اسم « الصورة النوعيّة الإنسانيّة » التي تكون منشأ لآثار وخواصَّ معيّنة لا تُلاحظ في سائر الموجودات (غير الإنسان) ، وهذا بدوره يعني أنّ جسم الإنسان ليس «مادّة» للنفس الإنسانيّة ، إذن لا يمكن عدّه مركّباً حقيقيّاً وواحداً حقيقيّاً .

وبنفس هذه الطريقة يمكن الاستدلال على أنّه لا يتيسّر تفسير وتوضيح الظواهر الاجتماعيّة بالاستعانة بمقولات علوم الإحياء إلاّ إذا آمنّا بأن تركيب أفراد الإنسان هو تركيب اعتباريّ ، بمعنىٰ أنّ المجتمع ليس مركّباً حقيقيّاً ولا واحداً حقيقيّاً ، لأنّ اعتبار المجتمع مركّباً حقيقيّاً يعني الاعتراف بوجود مجموعة من الآثار والميزات المختصّة بالمجتمع بحيث لا يكون لها نظير ولا شبيه في غير المجتمع ، وبالتالي فإنّه لا يمكن تفسيرها ولا توضيحها بالمفاهيم والأساليب المستخدمة في مجال علوم المادّة غير الحيّة وعلوم الأحياء والعلوم النفسيّة .

وبهذا يتّضح أنّه إذا قبلنا بالتفسير الثاني لـ « عضوية » اسبنسر فلا بدّ أن نعدّه من جملة أصحاب الاتّجاه الفرديّ . وحسب هذا التفسير فإنّ اسبنسر لا يَعدّ تركيب المجتمع في أفراد الإنسان ، تركيباً حقيقياً .

ويلزم من هذا القول أن يعدّ جميع الظواهر الاجتماعيّة قابلة للتأويل

والتحويل إلى خواصّ أخفض منزلة منها وهي الظواهر النفسيّة أو الظواهر الحيويّة .

ولم يُعرض اسبنسر عن الالتزام بهذا «اللازم» ، إلاّ أنّ العجيب هو أنّه يعدّ الظواهر الاجتماعيّة مؤوّلة بالظواهر النفسيّة : «لقد كان اسبنسر ـ على العكس من كنت ـ مدافعاً عن علم النفس الفرديّ ، ويعتبره مستقلاً عن الأُطر الاجتماعيّة وعلم النفس الجماعيّ . وهو في تفسير وتوضيح الظواهر الاجتماعيّة غالباً ما يلجأ إلىٰ قوانين علم النفس (فهو مثلاً يعدّ « الخوف من الأحياء » منشأً للقوّة السياسيّة ، و « الخوف من الأموات » منشأً للدين)»[1] .

مع أن مقتضىٰ « عضويّته » ـ حسب التفسير الثاني ـ أن يؤوّلها ويعيدها إلىٰ الظواهر الحيويّة . والواقع أنّ تأويل وتحويل الظواهر الاجتماعيّة إلىٰ ظواهر نفسيّة لا ينسجم مع التفسير الأوّل لـ « عضويّة » اسبنسر ، ولا مع التفسير الثاني لها .

فبناءً على التفسير الأوّل لا تكون الظواهر الاجتماعية قابلة للتحويل إلى أيّ نوع من أنواع الظواهر الأخرىٰ ، وأمّا بناءً علىٰ التفسير الثاني لا بدّ من إعادتها إلىٰ الظواهر الحيويّة .

وبالالتفات إلىٰ ما ذكرناه يُعرف أنّ المانع من عدّ اسبنسر ضمن أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ وأصحاب الاتّجاه الفرديّ ليس هو التفاسير العشوائيّة التي قام بها المفسرون لكلامه ، وإنّما هو التناقض والتضارب الموجود في نفس كلامه ، فكلا الرأيين (الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفردي) يمكن الظفر به من خلال تضاعيف كتاباته .

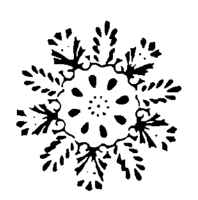
و « العضويّة » بمعناها الأوّل ـ حيث إنّها لون من ألوان الاتّجاه الاجتماعيّ ـ سوف تُناقش وتُنقد وتُردّ في المستقبل إن شاء الله (في نفس هذا القسم ، في الفصلين السابع والثامن) . ونكتفي هنا بالإشارة إلىٰ أنّ الخصائص النفسيّة للإنسان ـ وهي كثيرة ومتعدّدة ـ لا تُلاحظ في أيّ واحد من سائر

---

(١) تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٢٩ .

الحيوانات ، وهذا المقدار كافٍ لنفي «العضويّة» بالمعنىٰ الثاني .

ونحن نقول بلون من ألوان التخفيض (أو التحويل) ، بمعنى أنّ جميع الظواهر الاجتماعيّة يمكن بالتالي تحويلها وإرجاعها إلىٰ ظواهر نفسيّة ، وهذا اللون من التنزيل هو نفس ما يسمَّى اليوم باسم « أصالة علم النفس »[1] .



(١) Psychologism.

٦ ـ محاولتان للتوفيق غير ناجحتين

إنّ مؤرّخي العلوم الاجتماعيّة اعتبروا بعض مدارس علم الاجتماع بعنوان كونها محاولات للتوفيق بين الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ ، ويؤكّدون في هذا المجال علىٰ مدرستين رئيسيّتين هما: مذهب عالم الاجتماع والاقتصاديّ الألمانيّ كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) ومذهب دوركيم .

ولكنّ هذين المفكّرين قد عجزا ـ كما سوف نلاحظ ـ عن الحيلولة دون إفراط وتفريط أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ وأصحاب الاتّجاه الفرديّ ، وجرّهم إلىٰ حالة الاعتدال وإيجاد التوفيق بينهم ، ولم يتوقّفا عند هذا الحدّ وإنما وقعا في أخطاء واشتباهات لم يتورّط فيها أصحاب الاتجاه الاجتماعي وأصحاب الاتجاه الفرديّ السابقون . والغريب أنّ هاتين المدرستين ـ اللتين تدّعيان التوفيق بين الاتّجاه الاجتماعي والاتّجاه الفرديّ ـ تُعدّان اليوم من أشدّ الناس تطرّفاً في التمسّك بالاتّجاه الاجتماعيّ .

وعلى أيّ حال فمن المناسب أيضاً أن نلقي نظرة علىٰ هاتين المحاولتين الفاشلتين .

١ ـ **مدرسة كارل ماركس** : وهذه المدرسة تزعم ـ من ناحية ـ أنّه لا يوجد شيء ثابت يسمّىٰ « الماهيّة الإنسانيّة » ، فأفعال الإنسان وانفعالاته وآراؤه ونظراته وأخلاقه وعاداته وأحاسيسه وعواطفه ، وبعبارة مختصرة كلّ السلوك الفرديّ

والاجتماعيّ للإنسان إنّما هي نتائج ومظاهر لأوضاع المجتمع وأحواله ، ولا سيّما أنّها انعكاس لخصائص المجتمع الاقتصاديّة . والحاصل أنّ الفرد الإنسانيّ حصيلة المجتمع والتاريخ[١] .

ويشرح ماركس عصارة تصوّراته العامّة لعلم الاجتماع في مقدّمة أحد كتبه المسمّىٰ بـ « نقد الاقتصاد السياسيّ» فيقول : « هذه هي النتائج التي استنبطتها بشكل ملخّص ، ومنذ الآن فصاعداً تصبح الدليل لي في دراساتي اللاحقة . إنّ الناس ـ خلال إنتاجهم الاجتماعيّ ـ يحقّقون روابط معيّنة وضروريّة ومستقلّة عن إرادتهم . . . وبشكل عامّ فإنّ اتّساع الحياة الاجتماعيّة السياسيّة الفكريّة يكون خاضعاً لسيطرة أسلوب الإنتاج في الحياة الماديّة . إنّ وعي الناس ليس هو المحقّق لوجودهم ، بل علىٰ العكس من ذلك فالوجود الاجتماعيّ للناس هو المحقّق لوعيهم »[٢]

ومن وجهة النظر هذه « يصبح الفرد جزءاً من الكلّ الاجتماعيّ فحسب وعضواً من النوع البشريّ ، وحسب قول ماركس نفسه فهو « موجود نوعيّ » . والفرد لا يضفي الكمال علىٰ وجوده إلَّا إذا جعل ذاته منسجمة مع المجموعة . وتتجلّىٰ هنا مدرسة ماركس بعنوان أنها ضدّ الاتّجاه الشخصيّ بصورة مطلقة »[٣] أي « علىٰ العكس من الفلسفة التي تنظر إلىٰ الإنسان بعنوان كونه شخصاً لا بدّ قبل كلّ شيء من النظر إلىٰ الفرد ـ كما يعبّر جان جاك روسو ـ بعنوان أنّه جزء من كلّ

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٩ .

(٢) مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، تأليف ريمون آرون، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة باقر پرهام، مؤسسة الثورة الاسلامية للنشر والتعليم، (سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي) الطبعة الأولىٰ (النص الكامل)، طهران، ١٤٠٦ هـ. ق وكذا ليرجع من شاء إلىٰ: چرخشهاي يك ايدئولوژي (كمونيسم چيست؟) تأليف ولفجانج ليونارد ترجمه إلىٰ الفارسية هوشنگ وزيري، مركز النشر الحديثة، (مؤسسة نشر نو) الطبعة الثانية، طهران، ١٤٠٥ هـ. ق، ص ٤ ـ ٥ ـ ٨٦، وكذا كتاب ما هو التاريخ؟ ص ٧٦.

(٣) ماركس وماركسيم، تأليف آندره پي يتر، ترجمه إلى اللغة الفارسية شجاع الدين ضيائيان، مركز النشر في جامعة طهران، (انتشارات دانشگاه تهران) الطبعة الخامسة مع اضافات، طهران، ١٤٠٠ هـ. ق، ص ٣٨.

أكبر منه »[1]

ومن ناحية أخرىٰ فإنّ هذه المدرسة لم تتورّع إطلاقاً عن التأكيد علىٰ الأهمية القصوىٰ للفرد الإنسانيّ بعنوان كونه « أهمَّ رأس مال » . فصحيحٌ أنّ الإنسان حصيلة المجتمع والتاريخ ، إلاّ أنّ المجتمع والتاريخ هما أيضاً حصيلة الإنسان (!) . وصحيحٌ أنّ الأحوال والأوضاع الاقتصاديّة للمجتمع تصوغ ماهيّة كلّ فرد ، إلاّ أنّ الفرد يستطيع أيضاً أن يؤثر في تلك الأوضاع والأحوال من خلال إلمامه بهذه الحيقة[2] (!) .

يقول كارل ماركس : « إنّ التاريخ لا يفعل شيئاً . . . إنّما هي البشرية ، البشريّة الحيّة الحقيقيّة هي التي تفعل كل شيء »[3]

ونسأل أهل الانصاف ألا يوجد تناقض بين هذا الادّعاء القائل : «ليس تكامل الطبيعة فقط ، وإنما حتىٰ تكامل المجتمع البشريّ فإنّه يتمّ أيضاً حسبَ قوانين خارجيّة مستقلّة عن إرادة الناس »[4] ، والادّعاء الآخر القائل : « لا وجود في المجتمع لأيّ قوة وراءه ، وإنّما الناس هم الذين يصوغون تاريخهم »[5] ؟

والواقع أنّ مدرسة كارل ماركس هي أقرب إلى الاتّجاه الاجتماعيّ منها إلىٰ الاتّجاه الفرديّ ، وهذه ملاحظة يؤكّد عليها كثير من أصحاب الرأي ، بحيث يصرّح البعض : إنّ هناك فئة تعتقد بأنّ الماركسيّة اتّجاه اجتماعيّ يُفني الفرد في أعماق الجماعة »[6] .

٢ ـ مدرسة دوركيم : لقد بدأ دوركيم محاولة جادّة للتوفيق بين الاتّجاهين ـ الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ ـ اللذين يمثّلها اسبنسر وتارد ، وذلك من خلال ابتكاره لنظريّته الشهيرة « الضمير الجماعي » . ولكنّه فشل في هذه

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٩٨ .
(٢) ليرجع من أحبّ إلىٰ كتاب روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٩ ـ ٢٠ .
(٣) تاريخ چيست؟، ص ٩ .
(٤) چرخشهاي يك ايدئولوژي، ص ٨٦ .
(٥) نفس المصدر السابق، ص ٩٤ .
(٦) روشهاي علوم اجتماعي، ص ١٩ .

المحاولة ، بحيث أصبح هو أوغل في الاتّجاه الاجتماعيّ من اسبنسر نفسه ، ومنذئذ فما بعدُ أصبح الاختلاف الجاري بين الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ يسمّىٰ باختلاف دوركيم وتارد . والوصف الذي يمكن الحصول عليه من كلام دوركيم لـ « الضمير الجماعيّ » هو هذا : «إنّه مجموع الاعتقادات والأحاسيس المشتركة بين أغلب أعضاء المجتمع : بحيث تصوغ نظاماً أو جهازاً معيّناً بحياة متميّزة . إنّ هذا المجموع يمكننا تسميته بالضمير الجماعيّ أو المشترك . ولا ريب في أنّ هذا الضمير لا يتجلّىٰ في عضو معيّن ، لأنه ـ كما نلاحظ في تعريفه ـ شائع ومنتشر في الساحة الاجتماعيّة ، إلاّ أنّه مع ذلك يتمتّع بخصائص واقع متميّز ومشخّص . إنّ هذا الضمير مستقلّ عن ظروف الأفراد وأوضاعهم الخاصّة . فالأفراد يذهبون وهو باقٍ وهو واحد ومتشابه في المدن الكبيرة والصغيرة ، وفي المشاغل المختلفة . ولا يتغيّر أيضاً خلال انتقاله من جيل إلى جيل آخر ، وإنّما هو يربط الأجيال المتلاحقة ببعضها .

وبناءً علىٰ هذا فالضمير الجماعيّ وإن كان لا يتحقّق إلاّ في الإفراد إلاّ أنّه غير الضمائر الخاصّة ، وهو من الناحية النفسيّة يمثّل نموذجاً لنفسيّة المجتمع بحيث يتميّز بشروط وجوديّة معيّنة وأسلوب خاصّ به في التوسّع والانبساط »[١] .

ومن الواضع أنّه لا ينبغي الاستنباط من هذا الحديث أنّ كلّ حياة الإنسان النفسيّة تدخل في إطار « الضمير الجماعيّ » ، وذلك لأننا نتمتّع بضميرين ، أحدهما يضمّ الحالات المتعلّقة بكلّ واحد منّا ويعتبر الوجه المشخّص لنا ، والثاني يضمّ الحالات المشتركة بين الكلّ في المجتمع . ويكون الضمير الأوّل مبيّناً لشخصيّتنا الفرديّة ومقوّماً لها ، بينما الضمير الثاني مبيّن لنوع الجماعة ، وبالتالي فالمجتمع لا يتحقّق بدونه . فإذا كان أحد عناصر الضمير الجماعيّ معيّناً لحدود سلوكنا فنحن إذن لا نعمل حسب المنافع الشخصيّة وإنّما نقتفي أثر الغايات والأهداف الجماعيّة »[٢] .

---

(١) تقسيم كار اجتماعيّ، تأليف اميل دوركيم، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسية حسن حبيبي، دار نشر القلم، (مؤسسة انتشارات قلم) الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ. ق، ص ٩٩، وكذا كتاب مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي. ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٢) تقسيم كار اجتماعي، ص ١٢٥.

ولا بدّ من الالتفات إلىٰ : « إنّ هذين الضميرين وإن كان أحدهما متميّزاً عن الآخر لكنّهما مترابطان ، ويشكّل مجموعُهما وجداناً واحداً ، فهما متعانقان ويكوّنان شيئاً واحداً منسجماً متناسقاً »[1] .

وبعبارة أخرىٰ : « فهذان الضميران ليسا بصورة منطقتين جغرافيّتين مستقلّتين ، وإنّما هما متشابكان ومتنافذان فيما بينهما من جميع الجوانب »[2] .

ومع هذا كلّه فإنّ لـ « الضمير الجماعيّ » حياته الخاصّة به ، وهو متميّز من « الضمائر الفرديّة » ومستقلّ عنها ، ويتحوّل ويتغيّر حسب قوانين مختصّة به .

و « علم الاجتماع » هو الذي يدرس قوانين حياة وتحوّل « الضمير الجماعيّ » ، بينما « علم النفس » هو الذي يحاول اكتشاف القوانين السائدة في مجال « الضمير الفرديّ » .

إنّ تميّز واستقلال « الضمير الجماعيّ » عن « الضمائر الفرديّة » حَسب عقيدة دوركيم يعني أنّ للمجتمع واقعاً يختلف ـ من حيث ماهيته ـ عن الواقعيات الفرديّة . فعلّة كلّ ظاهرة اجتماعيّة دائماً تكون ظاهرة اجتماعيّة أخرىٰ ، ولا تكون ظاهرة نفسيّة فرديّة .

ويقول دوركيم في فقرة مشهوره من كتابه قواعد أسلوب علم الاجتماع : « لكنّهم سوف يقولون لمّا كان الأفراد هم وحدهم العناصر المكوّنة للمجتمع فإنّ المنشأ الأوّلي لظواهر علم الاجتماع ليست سوىٰ ظواهر علم النفس . وبهذا اللون من الاستدلال يمكن الزعم بسهولة أنّ الظواهر الحيويّة يمكن تبيينها ـ من حيث التحليل ـ بالظواهر غير الحيّة (الجمادات) ، وذلك لأنّه لا يوجد في الخلية الحيّة شيء سوى الجُزئيات المتكوّنة من المادّة الخام . إلاّ أنّ هذه الجزئيات الخام قد تركّبت مع بعضها داخل الخليّة ، ونفس هذا التركيب قد غدا علّةً لظواهر جديدة هي مشخّصات الحياة ، ولا يمكننا أن نجد بدايتها في أيّ واحد من تلك العناصر علىٰ حدة . والسبب في ذلك أنّ الكلّ ليس هو حاصل جمع الأجزاء ، بل الكلّ

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٢٥ .

(٢) نفس الكتاب السابق، ص ١٥٢ .

شيء آخر تختلف خواصّه عن خواصّ الأجزاء المكوّنة له . . إنّ هذا الأصل يثبت لنا أنّ المجتمع ليس حصيلة جمع بسيط للأفراد وإنّما هو جهاز متشكّل من تركيبها مع بعضها بحيث يتحقّق واقع معيّن يتميّز بميزات مختصّة به .

ومن البديهيّ أنه إذا لم تكن الضمائر الفرديّة فإنّه لا يتحقّق أيّ شيء جماعيّ ، ولكنّ هذا الشرط اللازم ليس شرطاً كافياً . بل لا بدّ أن تتركّب الضمائر الفرديّة مع بعضها وتتناسق بصورة خاصّة بحيث تولد منها الحياة الاجتماعية . وبناءً عليه فهذا التناسق هو المبيّن له . فالنفسيّات الفرديّة باجتماعها وتداخلها وتشابكها تؤدي إلىٰ ظهور وجود جديد ، قد يكون وجوداً نفسيّاً ، لكنّها تشكّل لوناً جديداً من الفرديّة النفسيّة . فالعلل القريبة والمؤثّرة في الظواهر الموجودة في هذه الفرديّة الجديدة لا بدّ من البحث عنها في نفس ماهيّتها ، وليس في ماهيّة الوحدات المكوّنة لها . فتفكير الجماعة وإحساسها وعملها يختلف عن تفكير وإحساس وعمل الأعضاء المكوّنين لها في حالة الانفصال والاستقلال . وعلىٰ هذا إذا قصرنا نظرتنا علىٰ الأجزاء المتفرّقة للجماعة فإنّنا سوف لن نستطيع إدراك أيّ شيء من الحوادث المتحقّقة داخل الجماعة .

والحاصل أنّ طريق الحلّ للارتباط بين علم الاجتماع وعلم النفس هو نفس الطريق الموجود بين علم الأحياء والعلوم الفيزيائيّة الكيميائيّة »[١] إذنْ « تبيين الظواهر الاجتماعيّة بواسطة الظواهر النفسيّة هو تبيين لا نشكّ في عدم صحّته »[٢] (وإن كان دوركيم نفسه يصرّح في كتابه علم الاجتماع والفلسفة بقوله : «إنّ علم النفس الجماعيّ هو بذاته علم الاجتماع»[٣] بل إنّ دوركيم يندفع إلىٰ أكثر من هذا فينتقل من « عدم تبدّل الكتلة الاجتماعيّة إلىٰ حاصل جمع عناصرها » ليصل إلىٰ

(١) مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١ وكذا كتاب قواعد روش جامعة شناسي، تأليف إميل دوركيم، ترجمه إلى اللغة الفارسية علي محمد كاردان، دار النشر الجامعي (مركز نشر دانشگاهي) طهران، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٩٧ هـ. ق، ص ١٢٩ ـ ١٣١ . وكتاب روشهاي علوم اجتماعي، ص ٢٠ .

(٢) قواعد روش جامعة شناسي، ١٤٠٢ هـ. ق، ص ١٣١ .

(٣) فلسفة وجامعة شناسي، تأليف إميل دوركيم، ترجمه إلىٰ الفارسية فرحناز خمسه اي، المركز الايراني لدراسة الثقافات، الطبعة الأولى، طهران، ١٤٠٢ هـ. ق.

« ضرورة تبيين العناصر علىٰ أساس الكلّ » أو « تقدُّم الكلّ علىٰ الأجزاء » . وبعبارة أخرى فإنّه بعد ردّ هذه الفكرة وهي « تبيين الوضع الاجتماعيّ بالهيئآت الفرديّة » يتّجه لإثبات هذه الفكرة وهي « ضرورة تبيين الهيئات الفرديّة علىٰ أساس الوضع الاجتماعيّ » . وهذا الرأي هو نفس ما يعبّر عنه دوركيم بقوله : إنّ الفرد يولد من المجتمع وليس المجتمع وليد الأفراد .

ويستمرّ دوركيم في اندفاعه حتىٰ ينتهي إلىٰ القول بأنّ « الإنسان ليس إنساناً إلّا إذا أصبح متحضّراً »[1] و « تحضُّر الإنسان يتمُّ في المجتمع وعن طريق المجتمع . والوجه الوحيد الذي يميّز الإنسانَ من سائر الحيوانات هو أنّ الإنسان عنصرٌ اجتماعيّ وجزء من كلّ اجتماعيّ . . وبناءً علىٰ هذا فالإنسان إذا لم يكن في المجتمع فهو لن يكون أكثرَ من حيوان . وعن طريق المجتمع تصل الحيوانيّة إلىٰ مرتبة الإنسانيّة »[2]

ولتأييد هذا الموضوع فإنّه يدّعي في كتابه « الصور الأساسيّة للحياة الدينيّة » أنّ جميع المفاهيم المنطقيّة والفلسفيّة من قبيل الجنس والفصل والنوع والزمان والمكان والعلّية والكلّية والجزئيّة ، والتميّز بين المحسوس والمعقول والمادّة والصورة والتجريبيّ والفطري ، كلّها وليدة المجتمع وحاصلة منه ، بل أكثر من هذا وهو أن نفس هذه الميزة الاجتماعيّة لهذه المفاهيم وتميّزها كافٍ لضمان صحّتها واعتبارها فلسفياً[3]

وينتهي استدلال دوركيم إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ المجتمع مركز للآمال وموضوع للاحترام والعبادة ، وهو نفسه يقول : « إن كان يعترف بوجود الله علىٰ أساس أنّه أصل موضوع من الأخلاق ، وذلك لأنه من دون وجود الله تبدو الأخلاق غير معقولة . . ونحن نعترف بصحّة هذا الأصل الموضوع وهو أنّ للمجتمع

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ كتاب فلسفه وجامعة شناسي، ص ٧٥ .

(٢) مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢، وكذا كتاب: «فلسفة وفرهنگ» الذي يشرح فيه دوركيم جانباً من أسس تفكيره ويطرحها بقوة، ولا سيما في هذه الصفحات: ص ٦٧ ـ ٨١ .

(٣) تاريخ مختصر جامعة شناسي، ص ٣٥ ـ ٣٦ . وكتاب: مراحل اساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٩ .

وجوداً نوعياً خاصّاً متميّزاً من الأفراد ، لأنَّه لو كان الأمر خلاف ذلك فستصبح الأخلاق بلا موضوع ، وسيفقد الواجب الأخلاقيّ أساسَه ومُعتَمده . . . فأنا لا أعرف في العالم التجريبيّ إلاّ عاملاً واحداً يتمتّع بواقع أخلاقيّ أغنىٰ وأكثر تعقيداً من واقعيّاتنا ، وذلك هو المجتمع . لقد أخطأت فهناك واقع آخر أيضاً قد ينهض بهذا الدور وهو مقام الألوهيّة . فلا بدّ من اختيار واحد من هذين الاثنين إمّا الله وإمّا المجتمع . . . ومن وجهة نظري فإنّ هذا الاختيار ليس جيّداً لأنني أرىٰ أنّ مقام الألوهيّة ليس شيئاً سوء تغيير صورة المجتمع وقد أصبح لها شكل تمثليّ في فكر الإنسان »[1]

إنّ المفكّر والفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسيّ الشهير ريمون آرون[2] (١٩٠٥ ـ ١٩٨٣) بعد أن ينقل الفقرات السابقة يقول : « بهذه الصورة لا بدّ من اختيار أحد هذين إمّا الله أو المجتمع . فإذا كانت هناك جملة تعكس فكر دوركيم بشكل واضح وتبيّن أنّه بماذا كان يعتقد ، فهي هذه الجملة »[3]

وعلى كلّ حال فإنّ دوركيم يعتقد : « إنّ الدين ليس شيئاً سوى عبادة المجتمع بصورة أخرىٰ »[4] . وحينئذ يصبح ما قيل في حق كُنْت من أنّ : « علم الاجتماع بعد أن يرتفع إلىٰ مقام الفلسفة الأولى بالترتيب الحاصل عند أوجست كنت ، فهو يتبدّل أوّلاً إلىٰ « الاتّجاه الاجتماعيّ » ثم يتحوّل إلىٰ « سيادة المجتمع » ثمّ ينتهي في الأخير إلىٰ « عبادة المجتمع »[5] يكون صادقاً أيضاً في حقّ دوركيم .

إذن لماذا تخيّل البعض أنّ دوركيم من جملة الموفَّقين بين الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ أيضاً؟

---

(١) ما نقلناه قد ورد في الصفحتين ٧١ ـ ٧٢ من الترجمة الفارسية لكتاب دوركيم «فلسفة وجامعة شناسي» لكنّنا نقلنا من ترجمة أخرى وهي: مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ٤٢٣ .

(٢) Raymond Aron .

(٣) مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ٤٢٣ .

(٤) نفس المصدر السابق، ص ٤٢٣ .

(٥) تاريخ مختصره جامعة شناسي، ص ٢٨ .

إنّ ما أدّىٰ في الواقع لأن يُعتبر قائلاً بـ « الطريقة الوسطىٰ » هو ما يُلاحظ من فقرات تنتشر في كتاباته هنا وهناك ، مثل هذا النصّ : « في نفس الوقت الذي يكون فيه المجتمع ـ في العلاقة بنا ـ أرفعَ منّا ، فهو في ذاتنا ، ونحن نشعر به هكذا . ففي نفس الوقت الذي يتعالىٰ فيه المجتمع علينا فإنّه في أعماقنا ، لأنّه لا يمكن أن يحيا إلاّ بنا وعن طريقنا . ومن الأفضل القول أنّ المجتمع هو نحن بمعنى من المعاني »[1] .

كما أنّ أصحاب الرأي قد صرّحوا : « أنّ مفهوم دوركيم للضمير الجماعيّ بقي غامضاً دائماً »[2] وبالإضافة إلىٰ أنّه لم يستطع حلَّ عقدة من المشاكل الموجودة فهو قد أضاف إليها مجموعة أخرىٰ من الصراعات والنزاعات التي لا تحصىٰ .

والحقّ أنّ الغرب لم يوفَّق لحدّ الآن لحلّ حاسم في موضوع : « الاتّجاه الجماعيّ أو الاتّجاه الفرديّ » . ومن الواضح أنّ الجدل بين أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ وأصحاب الاتّجاه الفرديّ كان رائجاً جدّاً إلىٰ عهد قريب ، واليوم قد هدأ قليلاً ، « وليس السبب في هذا الهدوء هو انتصار أحد الأطراف في البحث ، وإنّما هو نتيجة لكون الطرفين قد شعرا بالتعب من شدّة الصراع »[3] ولهذا فإنّ أغلب علماء الاجتماع يكفّ نفسه عن تطرّف الاتّجاه الاجتماعيّ والاتّجاه الفرديّ من دون أن يكون قد وُفّق لحل بخصوص هذه المسألة .

ونحن خلال الفصول اللاحقة سوف نثبت ـ إن شاء الله ـ أنّ الاتّجاه الاجتماعي[4] أو أصالة علم الاجتماع[5] لا يمكن قبوله ، لا من وجهة النظر العقليّة ولا من وجهة النظر القرآنيّة .

---

(١) وردت هذه الفقرة في الصفحة (٧٥) من الترجمة الفارسية لكتاب فلسفة وجامعة شناسي، لكنّنا نقلناها من كتاب أساليب العلوم الاجتماعيّة، ص ٢٠ .

(٢) روشهاي علوم اجتماعي، ص ٢٠ .

(٣) روشهاي علوم اجتماعي، ص ٢١ .

(٤) Communitarianism .

(٥) Sociologism .

٧ ـ نقد الاتجاه الاجتماعي من منطلق عقلي

كما عرفنا سابقاً فإنّ دعوىٰ كثير من أصحاب الاتّجاه الجماعيّ إذا « ترجمناها » إلىٰ اللغة الفلسفيّة هي أنّه باجتماع أفراد من الناس يوجد مركّب حقيقيّ يسمّىٰ « المجتمع » ، وبطبيعة الحال ستكون له آثار وخواصّ معيّنة لا تُلاحظ في أيّ واحد من الناس . وبعبارة أخرىٰ فإنَّ الناس عندما يتجمّعون ليبدأوا حياة اجتماعيّة وليتقاسموا بينهم الأعمال الجماعيّة وما يترتّب عليها من عوائد ومنافع ، فهم يصبحون « مادّة » لـ « صورة » جديدة تسمّىٰ « المجتمع » .

إذنْ فوحدة المجتمع ليست اعتباريّة وإنّما هي حقيقيّة تماماً . والأدلّة التي يقيمونها علىٰ صحّة هذا الادّعاء لا يتمتّع شيء منها بالاتّقان اللازم والكافي ، كما سوف نلاحظ ذلك فيما بعد . وفي هذا الفصل نقوم بنقل ونقد كلّ واحد من هذه الأدلّة .

١ ـ إنّ أفراد الناس يظفرون ـ نتيجةً للحياة الاجتماعيّة ـ بمجموعة من الاعتقادات والأحاسيس والأساليب القوميّة والعادات الخلقيّة والمواثيق الاجتماعية والمراسم والشعائر المشتركة والمتشابهة . وتكون هذه الاعتقادات والعواطف والأفعال والانفعالات الواحدة دالّة علىٰ وجود روح جماعيّة واحدة تهيمن علىٰ جميع الأفراد وتسخّرهم وتجعلهم تحت تصرّفها . وتغدو هذه الروح الجماعيّة هي ملاك الوجود الحقيقيّ للمجتمع .

وفي ردّ هذا الدليل لا بدّ من القول أنّ الوحدة التي تنسب إلىٰ الاعتقادات

والعواطف والأفعال والانفعالات المشتركة بين أفراد المجتمع هي وحدة مفهوميّة وماهويـة ، وليست وحدة شخصيّة ، بينما المساوق لـ « الوجود الحقيقيّ » والمؤهّل للدلالة عليه إنّما هي « الوحدة الشخصيّة » وليست الوحدة المفهوميّة .

فمثلاً صيرورة كلّ أفراد المجتمع شجعاناً باسلين لا يعني أنّ للشجاعة والبسالة ـ الموجودة فيهم ـ وحدة شخصيّة . وفي الواقع تكون شجاعة كلّ فرد قائمةً بذاته ، فتتعدّد الشجاعة بعدد أفراد المجتمع ، ومن الناحية المفهوميّة والماهويّة فحسب يمكننا عدُّ هذه الشجاعات شيئاً واحداً . والحاصل أنّه من جميع الشجاعات لا تتحقّق شجاعة واحدة شخصيّة ، وليس هناك في الواقع روحيّة باسلة واحدة قد نُفخت في مجموع أفراد المجتمع . والحقّ أنّ كلّ ظاهرة تكون مشتركة بين أفراد المجتمع فهي متعدّدة بعدد أولئك الأفراد الذين يتمتّع كلّ واحد منهم بوجود شخصيّ ، وإذا نسبنا إليها وحدة فلا ريب في كونها وحدة مفهوميّة ، كالوحدة المنسوبة إلىٰ جميع أفراد النوع الواحد .

٢ ـ في الحياة الاجتماعيّة عندما يقوم الفرد الإنسانيّ بواجبات البنوّة أو الزوجيّة أو المواطنة أو أيّ عمل اجتماعيّ أو واجب آخر من واجباته فهو يمتثل تكاليف موجودة بصورة مستقلّة عنه ومعيّنة في القوانين والآداب والرسوم . وإن كان من الممكن أن تنسجم هذه التكاليف مع آرائه وميوله وعواطفه وأحاسيسه ، إلّا أنّها مع ذلك تتمتّع بواقع عينيّ خارجيّ (بمعنىٰ أنّه خارج عن ذات الفرد) ، وذلك لأنّ هذا الفرد لم يضعها ولم يخترعها وإنّما تلقّاها عن طريق التربية والتعليم . والشاهد على هذا الأمر أنّ كثيراً من أعضاء المجتمع يجهل تفاصيل الواجبات الملقاة علىٰ عاتقه ، ولكن يعلم بها يتحتّم عليه الرجوع إلىٰ نصوص القوانين ومفسّريها ممّن يوثق بهم ويُعتمد عليهم .

وهكذا الشأن في الاعتقادات والشرائع الدينيّة ، بمعنىٰ أنّ الفرد عندما يفتح عينيه علىٰ هذه الدنيا فهو يجدها حاضرة مُعَدّة . فوجود التكاليف والواجبات الاجتماعيّة والاعتقادات والشرائع الدينيّة تسبق وجود الفرد ، بمعنىٰ أنّ وجودها خارج عن وجوده ، وبعبارة أخرىٰ : إذا كان وجودها يسبق وجوده فلأَنَّها موجودة بصورة مستقلّة عنه .

ولمّا كان هذا الاستدلال يمكن تكراره بالنسبة لكلّ واحد من أعضاء المجتمع فإنّنا نستنتج أنّ مثل هذه الأمور ليست خارجة ومستقلّة عن فرد واحد فحسب وإنّما هي موجودة بشكل مستقل عن جميع الأفراد . إذنْ أساليب العمل والتفكير والإحساس تتميّز بخاصة تستحق الاهتمام ، وهي أنّها موجودة بصورة مستقلّة عن المشاعر والأحاسيس الفرديّة لأعضاء المجتمع ، و « المجتمع » موجود حقيقيّ مركّب من هذه الأساليب في العمل والتفكير والإحساس ، وهي كلّها موجودة خارج أفراد المجتمع .

وبعبارة أخرىٰ : إذا كانت هذه متحقّقة خارج المشاعر الفرديّة فلا محالة أنّها متحقّقة في الشعور الجماعيّ (وهو الضمير الجماعيّ) . إنّ هذا الدليل ـ الذي يذكره دوركيم تحت عنوان « خارجية الواقعة الاجتماعيّة بالنسبة إلىٰ مشاعر الأفراد » يوليه دوركيم اهتماماً وافراً ، ومن هنا فهو يكرّره كثيراً في مؤلّفاته[1]

وللردّ علىٰ هذا الدليل يكفي الالتفات إلىٰ هذا الموضوع وهو أنّ وجود التكاليف والواجبات الاجتماعيّة قبل وجود الفرد لا يعني شيئاً أكثر من وجودها في أذهان الأشخاص العالمين بها . وبعبارة أخرىٰ : فكلّ واجب اجتماعيّ يتعدّد وجوده الشخصيّ بعدد الأفراد العالمين به ، غير أنّ ظرف هذه الوجودات الشخصيّة المتعددة هو أذهان الناس العالمين بتلك الواجبات والتكاليف .

فإذا كان فرد من الناس غير عالم بأحد التكاليف ثمّ علم به مثلاً عن طريق دراسة القوانين أو الرجوع إلىٰ القانونيين والحقوقيين فإنّه يكتسب صورة ذهنيّة جديدة كان فاقداً لها لحدّ الآن ، وإن كانت صورة من ذلك النوع موجودة في ذهن كلّ واحد من العالمين بذلك الواجب .

فإذا لم يكن فرد من الناس عالماً بهذا التكليف الاجتماعيّ وهو « أثناء قيادة السيّارة لا بدّ من السير علىٰ الجهة اليمنىٰ » فإنّ ذلك لا يعني أنّ جميع الأفراد الآخرين ليس لهم علم أيضاً بهذا التكليف حتّىٰ نضطرّ للقول بأنّ لهذا التكليف ظرفاً آخر غير أذهان ونفوس أفراد المجتمع . فالشيء إذا كان خارجاً عن نطاق علم

---

(١) ومن جملتها: قواعد روش جامعة شناسي. ص ٢٤ ـ ٢٥ ـ ٢٦.

أحد الأشخاص فلا توجد ضرورة تُحتّم خروجه عن نطاق علم الآخرين أيضاً .

صحيح أنّ أيّ واحد من أفراد المجتمع ليس هو الواضع لجميع أحكام ومقرّرات ذلك المجتمع ، وصحيح أيضاً أنّ أي عضو من أعضاء المجتمع لا يتمتّع عادة بالعلم التفصيليّ بجميع القوانين السائدة في المجتمع ، إلاّ أنّه لا يمكن الاستنتاج من هاتين المقدّمتين المسلّمتين أنّ هناك موجوداً حقيقياً آخر يُسمّىٰ « المجتمع » وهو الواضع لجميع الأحكام والمقرّرات السائدة علىٰ الأفراد ، وهو العالم بها جميعاً .

٣ ـ إنّ الفرد في الحياة الاجتماعيّة يواجه دائماً قوّة وضغطاً يهيمن عليه ويحدّ من نشاطاته ، ويوفّر إطاراً ثابتاً نسبيّاً لأفعاله وتصرّفاته .

وهذه القوّة الآمرة القاهرة تفرض نفسها علىٰ الفرد علىٰ الرغم من ميوله ورغباته .

وإذا حاول شخص أن يضرب بحقوق المجتمع عرض الحائط ويسحقها بقدمه فإنّ تلك القوّة تُظهر ردَّ فعل إزاء هذا : فإن سنحت الفرصة منعتْه من إنجاز عمله ، وإن كان قد ارتكب العمل فهي إمّا أنْ تفسخه وتحلّ محلّه الحالة الطبيعيّة والمقبولة لها ، وإمّا أن تُنزل به العقوبة إذا كان العمل قد تمّ ولا يتيسّر تلافيه ، أو في أقلّ تقدير تحمله علىٰ الاستغفار من ذنبه .

وتنشط هذه القوّة أيضاً في المجالات الأخلاقيّة المحضة ، فتمنع من كلّ فعل يتعارض مع المقاييس الأخلاقيّة .

ومن الواضح أنّه في الموارد المختلفة تتفاوت شدة وضعف الإرغام والعقوبة والتأديب واللوم ، ولكنّها موجودة علىٰ كلّ حال .

ولا يُصان من هذه العقوبة والملامة حتّىٰ من لم يبال بالاتّفاقيات والمراسم والشعائر القليلة الأهميّة في المجتمع ، فمثلاً من لم يخضع في مجال لبس الثياب للطرق والآداب المتّبعة في وطنه أو مدينته أو طبقته الاجتماعيّة أو زملائه وأترابه فإنه ينال نصيبه من العقوبة .

إنّ لردود الفعل التي يبديها المجتمع إزاء تمرّد الفرد ـ وإن كانت خفيفة

وبسيطة علىٰ مستوىٰ الضحك والسخريّة فقط ـ آثاراً وعواقب سيّئة تظهر علىٰ الفرد بسرعة أو بعد فترة من الزمن فتصادر إرادته وتدفعه إلى التكيف والتأقلم مع الجماعة . وقد لا يشعر الفرد بقوّة المجتمع وضغطه ، إلاّ أنّ عدم الشعور هذا لا يعني عدم وجوده فأيُّ واحد منّا عندما يتحدّث مع أبناء وطنه بلغتهم المألوفة أو يتعامل معهم بفئات النقد الرائجة والقانونيّة فإنّه لا يشعر بالقهر والجبر ، ولكنّه في الواقع لا يملك طريقاً غير هذا ، ولو حاول التحرّر من هذا الوضع فسيُمنىٰ بهزيمة فادحة ، فإذا كان هناك شخص من أصحاب الحِرَف والصنائع فإنّه لا يوجد علىٰ الضاهر شيء يمنعه من استخدام أساليب القرن الماضي ووسائله ، لكنّه إن فعل ذلك فلا شكّ في أنّه سوف يُبتلى بالفقر والمسكنة فلأيّ موجود يقود هذه القوّة والضغط والقهر والإجبار التي لا يمكن إنكارها؟ من الواضح أنّ أيّ واحد من أفراد الإنسان لا يتمتّع بمثل هذه السلطة والإجبار ، إذن لا يمكن نسبتها إلاّ إلى « المجتمع » ولمّا كانت هذه السلطة والإجبار حقيقة واقعة فلا بدّ أن يكون المتمتّع بها شيئاً حقيقيّاً واقعيّاً .

وهذا الدليل قد تكرّر ذكره أيضاً في كتابات وأحاديث دوركيم ، وهو يشرحه تحت هذا العنوان : « إنّ للواقعة الاجتماعيّة ناحية قهريّة فهي تسلّط ضغطها علىٰ مشاعر الفرديّة أو أنّها تستطيع أن تفعل ذلك »[1] . ونقول في ردّ هذا الدليل :

أوّلاً : إنّ هذه القوّة أو الضغط لا تصل أبداً ـ علىٰ العكس مما يدّعى دوركيم ـ إلىٰ حدّ سلب الاختيار من الفرد بحيث لا يمكن عدّه صاحب إرادة حرّة . وبناءً علىٰ هذا يصبح تعبير « الجبر الاجتماعيّ » تعبيراً مشوباً بالتسامح .

ثانياً : لا ريب أنّ كلّ فرد يواجه ـ في الحياة الاجتماعية ـ قوّة وضغطاً ، ولهذا فهو يقوم بأعمال علىٰ الرغم من رغبته الباطنيّة ، ولكنّ النقاش ينصبّ على هذه النقطة وهي : من أين تنشأ هذه القوّة وهذا الضغط؟ إذنْ تكريس الاهتمام لإثبات وجود هذه القوّة والضغط ومحاولة بيان مداها والمبالغة في ذلك كلّ هذه لا يحلّ المشكلة الأساسية . إنّ كلّ من يتصدّىٰ للمخالفة العمليّة للقوانين والأفكار

---

(١) من أحبّ التوسع فليرجع إلىٰ كتاب قواعد روش جامعة شناسي: ص ٢٥ ـ ٢٩، ص ٣٢ ـ ٣٦، ص ٤٢، ص ١٢٨، ص ١٢٩، ص ١٣١ ـ ١٣٣ .

العامّة فهو في الحقيقة يشنّ حرباً علىٰ آراء جميع أعضاء المجتمع ومشاعرهم وعواطفهم وميولهم وأهوائهم ولمّا كان أيُّ فرد لا يملك تلك القوّة التي لا تُغلب من قِبل مجموعة من الأشخاص الذين يعدّ كل واحد منهم أضعف منه ، فإنّ ذلك الشخص الذي لم ينسجم مع الجماعة وغدا وحيداً في مسلكه سوف يُعاد في أغلب الأحيان ـ بسرعة أو بعد مرور فترة من الزمن ـ إلىٰ المسلك الذي يرتضيه الآخرون ، سواءً أكان حقاً أم باطلاً . . . وبهذه الصورة تتحوّل الأشياء التي ترتضيها الأكثريّة من أعضاء المجتمع أو لا ترتضيها لتصبح نماذج عمليّة لا بدّ للفرد من العمل علىٰ ضوئها ، بحيث تغدو مخالفتها مستلزمة للتورّط في عقوبات قانونيّة أو التحطّم تحت ضغط الأفكار العامّة . فالصراع إذن في الواقع ليس بين الفرد و « المجتمع » وإنّما هو بين الفرد وسائر الأفراد (أو أكثرية الأفراد) . فأكثريّة الأفراد هي التي تبذل كلّ جهودها لتعميم مسيرتها الاجتماعيّة ومطاردة جميع الطرق الأخرى المخالفة لها وخنق صوتها ، لا أنّ هناك موجوداً حقيقياً آخر يُسمّىٰ « المجتمع » يتمتّع بقوىٰ أسطوريّة يهزم بها جميع الإرادات الفرديّة للناس ويرغمها علىٰ الاتّجاه في جهة واحدة هي تلك الجهة التي يريدها . فالموجود في الواقع هو كلّ فرد من أفراد الناس وأفكاره واعتقاداته ومشاعره واتّجاهاته ورغباته . ومن لا يُعجبه أن يساير الجماعة في شأن من الشؤون الاجتماعيّة فإنّه ينظر نظرة واقعيّة ويقارن بين قوّته ومجموع القوىٰ المخالفة له ، وعندئذٍ يدرك أنه سوف يُهزم في هذا الصراع ، ولمّا كانت الهزيمة لا تعني شيئاً سوى الحرمان من بعض الحقوق (وحتّىٰ أنّه في بعض الموارد قد يحرم من حقّ الحياة) فالتفكير المُصلحيّ وطلب العافية يدفعه للكفّ عن المخالفة العمليّة ، وفي أقلّ تقدير فهو علناً لا يفعل شيئاً يجرح المشاعر العامّة .

والحاصل أنّ تفكير الفرد نفسه في مستقبله وما يصلح له هو الذي يمسكه عن سلوك الطريق المخالف ، وليس هي قوّة « المجتمع » القاهرة الجبّارة .

ولهذا إذا وجد فرد يسنده الدعم الغيبيّ وهو لا يخشىٰ الحرمان من الحقوق (ولا يخاف حتّىٰ القتل) كرسل الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ أولم يكن مكبّلاً بقيود الشهرة والعار ، فإنّه لن يشيح بوجهه عن مقاومة القوانين والأفكار العامّة .

٤ ـ إنّ العلامة الرئيسيّة علىٰ كون الشيء عينياً خارجياً هي أنّه لا يمكن تغييره طبق الإرادة . وليس المقصود من هذا أنّ كلّ شيء خارجيّ فهو صامد في مقابل أيّ تغيير ، وإنّما المقصود هو أنّ الإرادة ليست كافية لتغييره ، ولا بدّ من بذل الجهد ـ قلّ أم كثر ـ لتغلّب علىٰ مقاومته ، ولا ينبغي أن يغيب عنّا أنّ هذه المقاومة لا تُكسر في بعض الأحيان . و « المجتمع » يتمتّع بهذه الميزة ، أي إنّ إرادتنا لا تؤدّي إلىٰ تغييره ، بل الواقع عكس هذا ، فالمجتمع هو الذي يؤديّ إلىٰ تغيير إرادتنا . فالمجتمع يفرض علينا قوالب ويضطرّنا لصبّ أعمالنا فيها . وتكون الالتزامات الاجتماعيّة شديدة إلىٰ الحدّ الذي لا يستطيع معه الفرد أن يتحرّر من قبضتها . وحتّىٰ إذا تغلّب الفرد في مورد علىٰ قوّة المجتمع ، فإنّ نفس تلك المقاومة التي يواجهها كافية لإلفاتنا إلىٰ أنّنا أمام شيء خارجيّ عينيّ ليس تابعاً لنا .

وهذا الدليل الوارد في مؤلّفات دوركيم أيضاً يشبه الدليل[1] السابق بنحو أو بآخر ، ونقول في ردّه : أوّلاً : إنّ الحياة الاجتماعيّة ليست هي بحيث تَسلب الفرد اختياره وترغمه علىٰ القيام بأعمال لا تنسجم إطلاقاً مع إرادته الحرّة . ثانياً : نحن نعترف بأنّ الظواهر الاجتماعيّة لا يمكن تغييرها بسهولة ويسر وبمحض الإرادة ، إلّا أنّ عدم تبعيّتها لإرادة الفرد يدلّ علىٰ ارتباطها بإرادات سائر أفراد المجتمع أيضاً ، ولا يدلّ علىٰ وجود شيء يسمّىٰ « المجتمع » ليس تابعاً لإرادة الفرد وإنّما هو صامد في مقابلها .

وخلاصة القول فإنّ هذه الأدلّة الأربعة ـ وغيرها من الأدلّة الأقلّ أهميّة ـ ممّا أُقيم لإثبات أصالة المجتمع غير وافية بالمقصود . وغاية ما يستطيع إثباتَه مثلُ هذه الاستدلالات هو أنّ بين أفراد المجتمع في الفرد الإنسانيّ مهما كان عميقاً ومتعدّد الأبعاد فهو لا يبرّر عدَّ تركيب الناس تركيباً حقيقياً ، كما أنّ تعاون الأفراد أيضاً ليس من شأنه الدلالة علىٰ تحقّق موجود واقعيّ يُسمّىٰ « المجتمع » بحيث تكون له آثار خاصّة به .

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٣٢ وليرجع من أحبّ إلىٰ كتاب دوركيم، تأليف آنتوني جيدنز، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة يوسف آباذري، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركة سهامي انتشارات خوارزمي)، الطبعة الأولى، ١٣٦٣، طهران، ص ٣٢.

وقد تأثّر بهذا الاتّجاه بعض العلماء والكتّاب المسلمين ، فتصوّروا أنّ لـ « المجتمع » لوناً من الحياة المستقلّة عن حياة كلّ واحد من الأفراد ، وإن كانت الحياة الجماعيّة غير مستقلّة في وجودها عن وجود الحياة الفرديّة ، بمعنىٰ أنّها موزّعة علىٰ الأفراد وحالّة فيهم . وبناء علىٰ هذا تصبح لـ « المجتمع » قوانين وسنن متميّزة من القوانين والسنن السائدة في مجال أعضائه ، ولهذا لا بدّ من معرفتها . إنّ أجزاء المجتمع ـ وهم أفراد الإنسان ـ يفقدون الاستقلال في هويّتهم ، ولو بشكل نسبيّ ، إلاّ أنّهم في نفس الوقت يحتفظون باستقلالهم النسبيّ ، وذلك لأنّ الحياة الفرديّة والفطرة الفرديّة ومكتسبات الفرد من الطبيعة لا تذوب كلّها في الحياة الجماعيّة . والواقع أنّ الإنسان يعيش بحياتين وروحين واثنتين من «الأنا» ، إحداهما الحياة والروح و «الأنا» الفطرة الإنسانيّة ، وهي وليدة الحركات الجوهريّة للطبيعة ، والثانية الحياة والروح و «الأنا» الجماعيّة ، وهي وليدة الحياة الاجتماعيّة وتحلّ في «الأنا» الفرديّة . وعلىٰ هذا الأساس تغدو قوانين علم النفس سائدة على الإنسان ، وسنن علم الاجتماع أيضاً .

إنّ هذا الكلام هو نفس ما كان يقوله دوركيم : «في كلّ واحد من الضمائر يوجد ضميران : أحدهما الضمير المشترك بين كل أعضاء الجماعة وبالتالي فإنّه لسنا نحن وإنما المجتمع هو الحيّ وهو النشيط فينا . والضمير الآخر هو ذلك الضمير الذي يمثّلنا ويعرّفنا في الجانب الشخصيّ ويميّزنا ويعكس ذلك الشيء الذي يصوغ منّا فرداً»[١] . ولتقريب هذا الموضوع إلىٰ الأذهان يمكن اللجوء إلىٰ هذه الأمثلة : في مسابقات المصارعة أو حمل الأوزان الثقيلة عندما يتنافس الأفراد ، لا المجموعات وفي الأندية الرياضية ، فإنّ محاولة كلّ فرد من المتسابقين تنصبّ علىٰ أن يحقّق الفوز لنفسه ، ولهذا فهو يُسعد عن فوزه فحسب ، ويحزن من هزيمته فقط . ها هنا تكون «الأنا» الفرديّة والرغبة الشخصيّة هي النشيطة والفعّالة . وهذا بخلاف مسابقات كرة القدم مثلاً ، فإنّ المنافسة فيها تدور بين « فريق رياضيّ » وفريق آخر ، وكلّ لاعب يحاول جاهداً تحقيق هذا الهدف وهو تحقيق النصر لـ « فريقه » ، ولهذا فهو علاوةً علىٰ سعيه لأن يلعب

(١) تقسيم كاراجتماعي، ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

بأفضل صورة فإنّه يهتمّ أيضاً بلعب سائر أعضاء « فريقه » ، فإذا فاز الفريق فإنّ جميع أفراده يستبدّ بهم الفرح ، وإذا انهزم الفريق استولىٰ الحزن والغمّ علىٰ جميع الأفراد ، وحتّىٰ أولئك الذين لم يخلّوا باللعب وأدّوا ما عليهم بأفضل وجه . ها هنا تكون «الأنا» الجماعيّة والرغبة الفئويّة هي النشيطة والفعّالة ، وكأنّ الفرحة أو الحزن الذي يشمل كل الأفراد قد تعلّق بـ «الأنا» الجماعية . ومن هذا القبيل عندما تنشب حرب بين دولتين ، ولا سيّما إذا كان سكّانهما من ذوي المشاعر والاتجاهات القومية الشديدة ، فإنّ كلّ إنسان فيها يرغب بشدّة في انتصار دولته ، وإن كان ذلك النصر لا يحصل إلاّ بثمن غال يقدّم فيه هذا الفرد روحه وماله . وكلّ ألوان التضحية والنضال التي يقوم بها الإنسان لتحقيق النصر لوطنه لا يمكن تفسيرها إلاّ علىٰ ضوء الاعتراف بوجود «الأنا الجماعيّة» وتغلّبها أيضاً علىٰ «الأنا الفرديّة» .

إن كان هذا اللون من الكلام خطابيّاً وشعريّاً ، بمعنىٰ أنّه مبنيّ على التسامح والتشبيه ، فلا مانع منه . فمنذ أزمان موغلة في القدم قال فلاسفة الأخلاق وعلماؤه أيضاً : إنّ في أعماق كلّ إنسان عقلاً (أو روحاً إلهيّة) ونفساً (روحاً شيطانيّة أو طبيعيّة) وهما في صراع دائم وحرب مستمرّة ، فإذا انتصر العقل في هذا الصراع فإنّ ذلك يؤدي إلىٰ علوّ خُلق الإنسان ، وإذا انهزم فيه ينتهي به إلىٰ سقوطه المعنويّ : فإن كان مقصود فلاسفة الأخلاق وعلمائه هو أنّ للإنسان نفساً واحدة فحسب ، ويطلق علىٰ هذه النفس الواحدة اسم «العقل» أو «الروح الإلهية » بلحاظ رغبتها في المعنويّات والشؤون الأخرويَّة ، ويُطلق عليها اسم « النفس » أو « الروح الشيطانيّة أو الطبيعيّة » ، فنحن نتّفق معهم أيضاً ، وبهذا المعنىٰ ، إذا تزاحمت هاتان الرغبتان عند إنسان ـ وهو ما يحدث دائماً ـ وفضّل الرغبة المعنويّة ، فإنّه يمكن القول : انتصر عقله علىٰ نفسه ، وكذا العكس . وعلىٰ هذا فإن كان مراد فلاسفة علم الاجتماع وعلمائه أنّ الإنسان لا يتمتّع بأكثر من «أنا» واحدة وهذه «الأنا» الواحدة تتميّز برغبات فرديّة ورغبات جماعيّة أيضاً ، والإنسان يغضّ الطرف أحياناً عن مصالحه ومنافعه الشخصيّة لكي يؤمّن المصالح والمنافع الجماعيّة المتعلّقة به ، فإنّ هذا الأمر مورد تأييدنا أيضاً . فلا مشاحّة في التسمية والتشبيه ، ولكن إذا كان هدفهم من هذا الكلام هو إثبات نفسين واثنتين من «الأنا»

لكلّ إنسان ، فإنّه مردود جملة وتفصيلاً ، فالنفس الإِنسانيّة موجود واحد بسيط ، وهي في عين البساطة تتمتّع بمراتب وشؤون وقوى متعدّدة : (النفس في وحدتها كلّ القوىٰ) . وعلىٰ هذا يصبح الاعتقاد بروحين وهويّتين لكلّ إنسان اعتقاداً باطلاً وسخيفاً . وأمّا ما ذكروه من أنّ للإِنسان رغبةً شديدة في انتصار «فريقه» أو «بلده» ، فإنّ ذلك ناتج عن اعتبار جَعَلَ ذلك الشخص مرتبطاً بذلك « الفريق الرياضي » أو « البلد المعيّن » ، ثم هو يعتبر انتصار أو هزيمة ذلك «الفريق» أو «البلد» انتصاراً وهزيمة له . ولو لم يكن مثل هذا الاعتبار فإنّ هذه الرغبة لا تظهر فيه . ويسند هذه الملاحظة أنّ هذا الشخص نفسه لو أصبح عضواً في «فريق» آخر أو تجنّس بجنسيّة بلد آخر فإنّ مشاعره وعواطفه تتغيّر بالنسبة لـ «الفريق» السابق أو البلد السابق ، ومنذئذ يكرّس جهوده ، ويوقف نشاطه لإصلاح وتحسين وضع هذا «الفريق» الجديد والبلد الجديد . ومن الواضح أنّ المشاعر والعواطف لا تتغيّر بسهولة ، ولا سيّما إذا تعلّق الأمر بترك جنسيّة بلد وأخذ جنسية بلد آخر أو الدخول في دين جديد ، فإنّ التغير النفسيّ يحتاج إلىٰ زمان طويل نسبيّاً ، وتاريخ الإسلام شاهد علىٰ ذلك ، فالكفّار والمشركون الذين كانوا يدخلون في الإسلام وينتمون إلىٰ المجتمع الاسلاميّ كانوا يحملون معهم ـ وإلىٰ فترات طويلة ـ مترسّباتٍ من آراء المجتمع الجاهليّ ورؤيته وآدابه ورسومه وعاداته وملكاته ، فهي تظهر عليهم بنحو أو بآخر . وأكثر الصراعات والمشاجرات التي كانت تنشب بين المهاجرين والأنصار ، أو بين طائفتي الأوس والخزرج ـ وهما من الأنصار ـ تعود جذورها إلىٰ النفسيّة الجاهليّة التي لم يستطع إزالتَها قبولُ هؤلاء للإسلام . وعلىٰ أيّ حال فكلّ هذا لا يعني أنّ الانتماء إلىٰ فئة أو بلد أو مجتمع أو دين أو مذهب أو ثقافة يؤدّي إلى إحلال روح حقيقية في الإنسان فيصبح ذا روحين : إحداهما فرديّة والأخرىٰ جماعيّة . فنفس كلّ شخص واحدة لا أكثر ، فلا هي متعدّدة ولا هي تقبل التعدّد .

والآن وبعد أن استعرضنا أدّلة أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ ونقدها وبيّنا أنّ «المجتمع» لا يمكن أن يكون ذا وجود حقيقيّ ، فإنّ هذا السؤال يواجهنا وهو : إذا أبطلتم كون «المجتمع» مركّباً حقيقيّاً فعن أيّ شيء يحدّث «علم الاجتماع» ، وبعبارة أخرىٰ : ما هو «موضوعه» وشأنه؟ إنّ موضوع «علم الاجتماع» ونطاقه

وأساليبه وكيفية ارتباطه بـ «علم النفس (الفردي)» و «علم النفس الاجتماعيّ » ، كانت منذ زمن بعيد موضوع بحث ودراسة أصحاب الرأي في العلوم الاجتماعيّة ، وهي لحدّ الآن لم تجد حلاً حاسماً ومقبولاً[١] . ومع هذا فلعلّه يمكن القول أنّ علم النفس هو الذي يتولّىٰ دراسة الأمور النفسانيّة الموجودة والمشهودة في كلّ إنسان سواء أكان منعزلاً في حياته أم كان مختلطاً بأبناء نوعه وعادةً تُعدّ هذه الظواهر ـ من قبيل الإحساس والحافظة وتداعي المعاني والتخيّل والدقّة والتجريد والتعميم والحكم والاستدلال والذكاء واللّذة والألم والعواطف والميول والإرادة ـ من هذا القسم من النفسانيّات . أمّا علم النفس الاجتماعي فهو يدرس الأوضاع النفسيّة والأنشطة المترتّبة علىٰ الحياة الاجتماعيّة ، وبعبارة أخرىٰ فهو يدرس تلك الأمور النفسية التي تظهر نتيجة لتأثير الأفراد الآخرين أو الفئات الموجودة في المجتمع . فالأمور التي هي من قبيل اللغة والتقليد والتلقين والتنبّؤ يعتبرونها معلولة للحياة الاجتماعيّة ، ولهذا فإنّهم يجعلون دراستها على عاتق علم النفس الاجتماعيّ . ويتوفّر علم الاجتماع علىٰ دراسة سلوك الفئات والطبقات الاجتماعيّة المختلفة في مجال ارتباطها ببعضها . ومن هنا يصبح علم النفس الاجتماعيّ ذلك الفرع الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلم النفس وعلم الاجتماع ، وهو في نفس الوقت يؤدّي دور الواسطة بين هذين الفرعين . ولمّا كان تحقّق النفسانيّات من الدرجة الثانية ـ وهي التي تشكّل موضوع علم النفس الاجتماعيّ ـ متوقّفاً على وجود النفسانيّات من الدرجة الأولىٰ ـ وهي البحث في علم النفس ـ لذا حاول البعض إعادة المفاهيم المتداولة في علم النفس الاجتماعيّ إلىٰ المفاهيم المستخدمة في علم النفس .

ومن ناحية أخرىٰ فقد حاول البعض توضيح مدىٰ تأثير العوامل الاجتماعيّة في النفسانيّات التي لم تكن تُعدّ لحدّ الآن ذات صبغة إجتماعيّة .

وبهذا يتبيّن لنا مدىٰ الارتباط والتداخل بين علم النفس وعلم النفس الاجتماعيّ . (ومن الواضح أنّ أحداً لا يستطيع إنكار تقدّم علم النفس علىٰ علم النفس الاجتماعيّ) . وصحيح أيضاً أنّ علم الاجتماع يهتمّ أساساً بالفئات

---

(١) للاطّلاع علىٰ اختلاف وجهات النظر في هذا المجال يجب الرجوع إلىٰ كتاب جامعة شناسي : ٦٢ ـ ٦٧ ، وروانشناسي اجتماعي (تاريخچه): ٢١ ـ ٣٨.

والطبقات الاجتماعيّة ، وعلم النفس (الفرديّ والاجتماعيّ) يهتمّ بأفراد الإنسان ، لكنّه لمّا كانت الفئات والطبقات مركّبة من الأفراد فلا مفرّ من ارتباط علم الاجتماع بعلم النفس الاجتماعيّ ، وعن هذا الطريق ، يرتبط لا محالة بعلم النفس الفرديّ .

وبناءً علىٰ هذا فعلم الاجتماع وإن عُدّ علماً مستقلاً ومتميّزاً عن سائر العلوم الإنسانيّة إلاّ أنّه لا بدّ من الاعتراف بارتباطه بعلم النفس وتفرعه عليه . ولا يختصّ هذا الحكم بعلم الاجتماع وإنّما هو صادق في مجال جميع العلوم الاجتماعية والإنسانيّة ، بمعنىٰ أنّ جميع الأمور والشؤون الاجتماعيّة والإنسانيّة لا بدّ من البحث عن منشئها في الروح الإنسانيّة ، وهذا هو عين ما تؤكد عليه النظريّة المعروفة باسم « أصالة علم النفس » .

والحاصل أنّنا أبطلنا في هذا الفصل أهمّ الاستدلالات التي قدّمها أصحاب أصالة المجتمع (بالمعنى الفلسفيّ للأصالة) . وسوف نثبت في الفصل اللاحق ـ بعون الله ـ أن المجتمع لا يتمتّع بالأصالة من وجهة نظر القرآن الكريم ، وإن تمسّك أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ من المسلمين . وتشبّثهم بالآيات القرآنية الشريفة ليس صحيحاً ولا مقبولاً وليس في وسعه أن يوصلهم إلىٰ ما يرغبون .



٨ ـ نقد الاتجاه الاجتماعي من منطلق قرآني

نتعرّض في القسم الأول من هذا الفصل لذكر الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم بمعنىٰ « فئة من الناس » ، ونؤكّد علىٰ أَنّ الالتفات إلىٰ موارد استعمال هذه الألفاظ يثبت أنّ هذا الكتاب الكريم لا يعدّ المجتمع أصيلاً ذا وجود حقيقيّ .

وفي القسم الثاني منه سنستعرض الآيات الكريمة التي توهم أنّ الأصالة للمجتمع ، ولهذا اعتمد عليها بعض العلماء والكتّاب الإسلاميين ، وسوف نبيّن إن شاء الله مواضع الخطأ والاشتباه عند من تمسّك بهذه الآيات الكريمة لإثبات ذلك المطلوب . ونبدأ الآن بالقسم الأوّل :

لقد أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ هانين الكلمتين : «الجماعة» و «المجتمع» لم تستعملا في القرآن الكريم ، وقد لجأ هذا الكتاب الكريم لاستخدام كلمات أخرىٰ لإيصال هذا المعنىٰ ، ونحن نذكرها بالترتيب حسب كثرة استعمالها وهي عبارة عن : «القوم» (٣٨٣ مرّة) ، «الناس» (٢٤٠ مرّة) ، «الأمّة» (٦٤ مرّة) ، «القرية» (٥٦ مرّة) ، «أناس» (خمس مرّات) .

١ ـ **القوم** : وقد وردت هذه اللفظة مرّتين في سورة الحجرات ، وهي تعني « مجموعة من الرجال (لا النساء)» : **﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسىٰ أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء عسىٰ أن يكنّ خيراً منهن﴾** [(١)] .

وأمّا في سائر الموارد (٣٨١ مرّة) فقد وردت هذه الكلمة بمعنىٰ « مجموعة

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١١ .

من الناس (أعمّ من كونهم رجالاً أو نساءً)» ، حيث أصفيت عليهم الوحدة باعتبار مقياس معيّن من قبيل الدم أو النسب أو القوميّة أو القرابة أو التبعيّة لشخص واحد . فمثلاً الناس الذين خاطبهم نوح أو هود أو يونس أو إبراهيم أو لوط أو موسى أو صالح ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ قد أطلق علىٰ كلّ جماعة من هؤلاء أنّهم «قومُ» ذلك الذي أرسل إليهم ، والناس الذين عاشوا تحت سيطرة وحكم وتدبير ملك مصر أو اليمن يطلق عليهم أنّهم «قوم» فرعون أو تُبَّع . وكذا من كان لهم سلوك مشترك وأعمال متشابهة فهم «قوم» واحد ، فقد جاء مثلاً ﴿ **وتكونوا من بعده قوماً صالحين** ﴾[1] .

وخلاصة القول : صحيح أنه لعدّ مجموعة من الناس «قوماً» واحداً لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار جهة واحدة واشتراك بينهم ، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ قوم أو جميع الأقوام تتمتّع بعنصر واحد خارجيّ بحيث نستطيع عدَّ مجموع أفراد القوم « موجوداً واحداً حقيقياً » .

٢ ـ **الناس** : لم تستعمل هذه الكلمة في القرآن الكريم من دون « الألف واللام » ، وقد وردت بعدّة معانٍ ، من جملتها : جميع الناس الذين عاشوا في الماضي أو يعيشون في الحاضر أو سوف يأتون في المستقبل . ومنها جميع الناس الذين يعيشون في مرحلة تاريخيّة محدّدة ، ومنها مجموعة الناس المتعاصرة التي تتميّز بجهة مشتركة . ومنها الجماعة التي يخاطبها متحدّث واحد .

٣ ـ **الأمّة** : وتعدّ هذه الكلمة أهمّ من سائر الكلمات بالنسبة إلىٰ موضوع بحثنا ، وقد استعملت في القرآن الكريم في خمسة معانٍ على أقلّ تقدير :

أ ـ بمعنى الزمان ، أو مقدار من الزمان ، وقد وردت بهذا المعنىٰ في آيتين قطعاً إحداهما : ﴿ **ولئن أخّرنا عنهمُ العَذَابَ إلىٰ أُمَّةٍ معدودةٍ ليقُولَنَّ ما يحبسُه ..** ﴾[2] .

والأخرىٰ : ﴿ **وقال الذي نَجا مِنهُمَا وادَّكر بعدَ أُمّةٍ** ﴾[3] .

---

(١) سورة يوسف، الآية : ٩ .
(٢) سورة هود، الآية : ٨.
(٣) سورة يوسف، الآية : ٤٥ .

ب ـ بمعنىٰ القائد ، كما أن الأسوة بمعنى « من أو ما يُتأَسّىٰ به » والقدوة بمعنىٰ « من أو ما يُقتدىٰ به » ، فكذا « الأمّة » (وهي علىٰ نفس ذلك الوزن « فُعلة ») فإنّها تعني « من يؤتمّ به » ، أي القائد والزعيم ، وقد استعملت في : ﴿ **إنّ إبراهيم كان أمّة قانتاً لله حنيفاً** ﴾[1] فالأمّة هنا تعني ما ذكرناه .

ويحسن أن نشير إلىٰ أنّ بعض المفسّرين قال : إنّ كلمة «الأمة» مستعملة هنا أيضاً في معناها المشهور وهو « مجموعة من الناس » ، فالآية الكريمة تعدّ إبراهيم ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ بمثابة المجتمع والجماعة . لكنّ هذا القول يبدو أنّه ضعيف ، والمقصود هو ما ذكرناه ، ولا سيّما إذا التفتنا إلىٰ أنّ الإنسان العالم يطلق عليه في اللغة العربيّة «الأمّة» ، وذلك لأنهم يعدّون أساس الأمّة والمجتمع قائماً بالعلماء .

ج ـ بمعنىٰ الطريقة والأسلوب والعادة والشريعة . فالقرآن الكريم ينقل عن الكفّار والمشركين قولهم : ﴿ **إنّا وجدنا آباءنا على أمّة** ﴾[2]

ومن المؤكّد أنّ «الأمّة» قد استعملت هنا بمعنىٰ الطريقة والعادة والأسلوب ، وذلك لأنها لو كانت بمعنىٰ « مجموعة من الناس » لأصبح حرف الجرّ « علىٰ » زائداً تماماً . وفي موارد أخرىٰ من القرآن الكريم استخدمت كلمة « الملّة » لإيصال هذا المعنىٰ وهو الشريعة والدستور .

ونلاحظ في سورة الأنبياء ، الآية (٩٢) ، وسورة المؤمنون ، الآية (٥٢) بعد ذكر ما جرىٰ علىٰ بعض رسل الله وما انتهىٰ إليه مصير أقوامهم أنّه تأتي هذه الجملة ﴿ **إن هذه أمّتكم أمّة واحدةً** ﴾ ويحتمل فيها أحد أمرين :

الأوّل : أن يكون المراد من «هذه» هي سنّة ـ أنبياء الله ، وهي في الواقع واحدة لا أكثر .

الثاني : أن يكون المقصود من اسم الإشارة هم رسل الله أنفسهم ، وأمّا كون اسم الإشارة مفرداً فهو بلحاظ كلمة «الأمّة» ويمكننا تقديم مؤيّدات لهذا

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٠.

(٢) سورة الزخرف، الآيات: ٢٢ و ٢٣.

الاحتمال الثاني ، من جملتها ما جاء في سورة البقرة ، فهو تعالى بعد أن يشير إلىٰ مقاطع من حياة بعض الأنبياء السابقين يقول : ﴿ **تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عمّا كانوا يعملون** ﴾[1]

فكما نلاحظ في هاتين الآيتين الشريفتين فإنّ الأنبياء السابقين علىٰ الرغم من كونهم متباعدين تاريخيّاً وجغرافيّاً حيث لم يعيشوا في زمان واحد ولا في مكان واحد ، ومع ذلك عدَّهم القرآن أفراد «أمّة» واحدة ، وذلك لأنهم يتميّزون بالوحدة من الناحية العقائديّة والخُلقيّة والعمليّة .

إذن ليس من المستبعد في قوله تعالىٰ : ﴿ **إنّ هذه أمّتكم أمّة واحدة** ﴾ أن يكون المقصود من «الأمة» هنا أيضاً مجموعة من الناس ، وهذه المجموعة في هذا المضمار هم أنبياء الله السابقون ، وليس سنّة التوحيد وطريقته .

د ـ بمعنىٰ مجموعة من الأحياء (أعمّ من الإنسان وسائر الحيوانات) ، كما ورد في القرآن : ﴿ **وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم** ﴾[2] تلاحظون أنّ لفظ «الأمّة» قد أطلق علىٰ مجموعة من الحيوانات أيضاً .

هـ ـ بمعنىٰ مجموعة من الناس . ففي سائر الموارد التي استعملت فيها كلمة «الأمّة» في القرآن (وهي ٥٨ أو ٥٦ مورداً) يقصد بها هذا المعنى . ونحن في هذا البحث أيضاً لا نهتمّ إلاّ بهذا المعنىٰ . ولا ريب أنّ مجموعة من الناس إذا أردنا أن نعدّها «أمّة» واحدة لا بدّ أن تتميّز بجهة اشتراك ووحدة ، وإن كانت اعتباريّة . ويمكن أنْ تتحقّق جهة الوحدة هذه بأيّ شيء : في الطاعة لشخص معيّن ، أو وحدة في السنّة والطريقة . يقول سبحانه : ﴿ **ولمّا ورد ماء مدين وجد عليه أمّة من الناس يسقون** ﴾[3] .

لقد أطلقت «الأمة» في هذه الآية الكريمة علىٰ عدد من الناس المجتمعين حول الماء لسقي شياههم ، مع أنّه لا ضرورة لكونهم سكّان بلد واحد أو قرية

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ١٣٤ و ١٤١ .

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٣) سورة القصص، الآية: ٢٣ .

واحدة ، ولا ضرورة لأن يكون بينهم تقسيم للعمل والاشتراك في المنافع ، ولا أن يكونوا تابعين لحكومة واحدة ، ولا أن يكونوا معتقدين بدين واحد أو مذهب واحد ، أو . . ومن جهة أخرىٰ ـ كما لاحظنا من قبل ـ فإنّ رسل الله ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ قد عُدّوا «أمّة» واحدة ، مع أنّه لا توجد بينهم وحدة مكانيّة ولا وحدة زمانيّة ولا اشتراك مساع في الشؤون الاجتماعيّة ، وإنّما برَّر ذلك كونُهم جميعاً تابعين ومبلّغين لدين الله .

وبناءً على هذا فكلّ مجموعة من الناس يمكن الأخذ بعين الاعتبار جهة اشتراك ووحدة بينها فإنّها تُسمّى «أمّة» واحدة ، وأيّ شيء يمكن أن يكون معيار الوحدة هذه ، ولا يمكن تقديم شيء واحد على أساس أنّ «الأمم» مشتركة فيه ، وبعبارة أخرىٰ يكون جميع أفراد «الأمّة» مشتركين في شيء واحد (وبلحاظ ذلك الشيء الواحد تصاغ «الأمّة» الواحدة) ، وإنّما جميع الأمم ليست مشتركة في شيء واحد بعينه . إنّ هذه جميعاً علامة علىٰ أنّ «الأمّة» من وجهة نظر القرآن الكريم لا تعني موجوداً حقيقيّاً تكوينيّاً حتّىٰ يتمتّع بوحدة عينيّة خارجيّة ، وإنّما هي تعني مجموعة من الناس قد لوحظ بينها جهة اشتراك ووحدة .

٤ ـ **القرية** : وهي في الأصل تعني ذلك « المكان الذي يعيش فيه الناس » سواء أكان أكبر المدن في العالم أم أصغرها .

وبالالتفات إلىٰ هذا المعنىٰ الأصيل قال كثير من المفسّرين عند تفسيره لآيات من قبيل قوله عزّ وجلّ : **﴿ فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلّا قوم يونس ﴾**[1] **﴿ واسأل القرية ﴾**[2] **﴿ ما آمنت قبلهم قرية أهلكناها ﴾**[3] **﴿ وتلك القرىٰ أهلكناهم لمّا ظلموا ﴾**[4] قال هؤلاء في تفسير هذه الآيات : إنّ هناك مضافاً إلىٰ «القرية» محذوفاً وهو كلمة «أهل» مثلاً .

لكنّنا نعتقد أنّه يمكن القول في هذه الموارد التي هي من هذا القبيل ـ وهي

---

(١) سورة يونس، الآية : ٩٨ .
(٢) سورة يوسف، الآية : ٨٢ .
(٣) سورة الأنبياء، الآية : ٦ .
(٤) سورة الكهف، الآية : ٥٩ .

تناهز عشرين مورداً ـ تكون «القرية» مرادفة لـ «المدينة» بالمعنىٰ الذي كان يستعملها فيه الفلاسفة الاجتماعيّون المسلمون ، وقد حلّت محلّها اليوم في اللغة العربية المعاصرة كلمة «المجتمع» وفي اللغة الانجليزيّة كلمة (state) ، وهي تعني مجموعة من الناس الذين يعيشون في وطن واحد وتسيطر عليهم حكومة واحدة ، أي أنّها تحتوي هذه المفاهيم الثلاثة وهي «الأمّة» و «الوطن» و «الحكومة» .

وفي اللغة العربيّة الحديثة قد تستعمل كلمة «الدولة» بالإضافة إلىٰ كلمة «المجتمع» لإفهام معنىٰ «القرية» للمخاطب . ولا يمكن استعمال هذه الكلمة بهذا المعنىٰ في اللغة الفارسيّة المعاصرة ، لأنّ كلمة «الدولة» لا تشمل «الأمّة» و «الوطن» ، بل مفهومها متميّز تماماً من مفهوم «الأمّة» وتعتبر ـ إلىٰ حدّ ما ـ في مقابلها . ولعلّ كلمتي «كشور» و «مملكت» أنسب لهذا المقصود ، وإن كانتا لا تخلوان من نقص ، لأنّ مفهوم «الوطن» فيهما غالب ـ الىٰ حدّ كبير ـ علىٰ المفهومي الآخرين وهما «الأمّة» و «الحكومة» ، وبعبارة أخرىٰ فهما مفهومان «جغرافيّان» أكثر من كونهما مفهومين «اجتماعيَّين» و «سياسيّين» .

إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الملاحظات فلعلّه يمكن القول أنّ أفضل مرادف لـ «القرية» في اللغة العربيّة المعاصرة هي كلمة «المجتمع» . ومن الواضح أنّ «القرية» إذا كانت بهذا المعنىٰ فنحن لا نحتاج في هذه الموارد (وهي تناهز العشرين) إلىٰ تقدير مضاف هو «أهل» مثلاً .

وبدراسة هذه الموارد العشرين يتّضح لنا أنّ القرآن الكريم لا يشترط تحقّق الاتّحاد الحقيقيّ بين مجموعة من الناس حتّىٰ يطلق عليهم اسم «القرية» ، وإنّما هو يكتفي بتمتّعها بجهة وحدة اعتباريّة .

٥ ـ أناس : وهي تعني « مجموعة من أفراد الإنسان » أيضاً ، كما في الآيتين من القرآن ، وهما تتحدّثان عن قبائل بني إسرائيل الاثنتي عشرة (بعدد أولاد يعقوب) حيث تنتسب كلّ قبيلة منها إلىٰ واحد من أولاد يعقوب الاثني عشر ، وقد سُمّيت كل قبيلة هنا بـ «أناس» : ﴿ **قد علم كلُّ أُناس مشربَهم** ﴾[١] .

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٦٠ . وسورة الأعراف، الآية : ١٦٠ .

وقد عُدّت عائلة النبي لوط عليه السلام «أناساً» : ﴿ **إنّهم أناس يتطهرون** ﴾ (١)

وفي سورة الإسراء سُمّيت المجموعة التي تتبع شخصاً واحداً بـ «أناس» : ﴿ **يوم ندعوا كلَّ أناس بإمامهم** ﴾ (٢) .

هذه الكلمات الخمس هي من الكلمات التي يمكن اعتبارها ـ على الأقلّ في بعض موارد استعمالها ـ مرادفة لكلمة «المجتمع» . والنتيجة التي ظفرنا بها من دراستنا لاستعمالات القرآن لهذه الكلمات هي أنّ الملحوظ في موارد استعمالها هو معناها اللغويّ فحسب . فالقرآن الكريم لا يشترط تحقق عنصر مشترك معيّن أو أكثر لكي يطلق . على مجموعة من أفراد الإنسان اسم «أناس» أو «ناس» أو «أمّة» أو «قرية» أو «قوم» ، وإنّما يكتفي في إطلاقها عليها بما إذا استطعنا اعتبار جهة وحدة بينها .

فمن وجهة النظر القرآنيّة يكون إطلاق «القوم» أو «الأمّة» علىٰ عدد من الناس تابعاً لرأينا ونظرتنا . ومن هنا فإنّه يمكن اعتبار مجموعة من الناس «أمّة» بلحاظ معيّن ، واعتبارها «أمّتين» أو عدّة «أمم» بلحاظ آخر . فالأمّة ليست شيئاً خارجيّاً عينيّاً بحيث يكون متعيّناً ومتشخّصاً وموجوداً بصورة مستقلّة عن ذهننا ولحاظنا العقليّ ، شئنا ذلك أم أبينا . بينما الفرد الإنساني موجود واحد خارجيّ عينيّ ، ووحدته ليست شيئاً اعتبرناه نحن ، وإنّما لها معيار تكوينيّ وهو تلك الروح الواحدة المسيطرة علىٰ جميع أجزاء البدن ، فهي إذن ليست تابعة لرأينا ونظرنا وذهننا واعتبارنا . وهذا علىٰ العكس من وحدة المجتمع ، فهي لا تتمتّع بهذا المعيار التكوينيّ ، وإنّما هي اعتباريّة صرفة ، ومتوقّفة علىٰ ذهننا واعتبارنا . والقرآن الكريم لا يقول إن «الأمّة» تظفر بتركيب واتّحاد حقيقيّين ، وإنّ هذين هما المبرّران لاعتبار هذه المجموعة «أمّة» واحدة . وبعبارة أخرىٰ فالقرآن الكريم لا يعدّ «الأمّة» واحداً حقيقيّاً ، ولا ينظر إليها بعنوان كونها موجوداً خارجيّاً عينيّاً .

وبناءً علىٰ هذا لا ينبغي أن نتخيّل أنّ كلمة «الأمّة» قد استعملت في القرآن

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٨٢. وسورة النمل: الآية: ٥٦.

(٢) سورة الاسراء، الآية: ٧١.

الكريم بمعنيين أحدهما عامّ والآخر خاصّ ، فتارةً تستعمل في معنى عام يقبل الانطباق علىٰ كلّ مجموعة من أفراد الناس ، وتارة أخرىٰ تستعمل في معنىٰ خاص وهو عبارة عن مجموعة الناس التي تتميّز بتركيب واتّحاد حقيقيّين . ومع هذا فإنّ هناك مَن تورّط في هذا التوهّم والاشتباه وتمسّك ببعض الآيات الشريفة لإثبات هذا المدّعىٰ وهو أنّ القرآن الكريم يضفي الأصالة الفلسفيّة ـ أي الوجود الحقيقيّ ـ على المجتمع . ونقل أدلّة هؤلاء العلماء والكتّاب ونقدها يُدخلنا إلىٰ القسم الثاني من هذا الفصل .

وأهمّ أدلّة هؤلاء تعتمد علىٰ الآيات الكريمة التي استعملت فيها كلمة «الأمّة» . وتوجد في بعض هذه الآيات أمور لعلّها تدلّ ـ لأوّل وهلة وبظاهرها الابتدائي ـ علىٰ أن لـ «الأمّة» آثاراً وأحكاماً مستقلّة عن آثار وأحكام أعضائها ، فعلاوةً علىٰ أنّ لكلّ فرد من الناس حكماً مستقلاً مختصّاً به ، فإنّ لكلّ «الأمّة» أيضاً حكماً علىٰ حدة ومختصّاً بها ، ويلزم من هذا أن يكون لـ«الأمّة» وجود حقيقيّ من وجهة نظر القرآن الكريم . وهذه هي أدلّتهم .

١ ـ ينسب القرآن الكريم لكلّ أمّة عملاً خاصّاً وسلوكاً معيّناً فيقول تعالىٰ : ﴿ **وممّن خلقنا أمّة يهدون بالحقّ وبه يعدلون** ﴾(١) . يقول سبحانه : ﴿ **كلّما جاء أمّةً رسولُها كذّبوه** ﴾(٢) يتحدّث القرآن عن مجموعة من أهل الكتاب فيقول : ﴿ **من أهل الكتاب أمّة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون ☆ يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين ☆ وما يفعلوا من خير فلن يكفروه** ﴾(٣) .

﴿ **منهم أمّة مقتصده** ﴾(٤) .

يصف عزّ وجلّ بني إسرائيل بقوله : ﴿ **ومن قوم موسىٰ أمّة يهدون بالحقّ**

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨١ .
(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٤٤ .
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١١٣ .
(٤) سورة المائدة، الآية: ٦٦ .

وبه يعدلون ﴾[1] .

ومن الواضح أنّ «الأمّة» إذا لم يكن لها وجود خارجيّ فإنّه لا يمكن أن ينسب إليها عمل خاصّ وسلوك معيّن .

ونحن نعتقد أنّ أفضل دليل على كون الأمّة لا تتمتّع بوجود خارجيّ مستقلّ ـ ولا يوجد شيء في الواقع سوىٰ أفراد الإنسان ـ هو أنّ الأفعال المذكورة في هذه الآيات قد نُسب كلّ واحد منها إلىٰ فاعل مذكّر ، لا إلىٰ فاعل مؤنّث ، وهذه علامة واضحة علىٰ كون تلك الأفعال صادرة من أفراد وأعضاء الأمّة ، وليس من الأمّة نفسها بعنوان كونها موجوداً حقيقياً مستقلاً .

وإضافة إلىٰ هذا فكيف يمكننا أن نقبل مثلاً أنّ تلك المجموعة من المسيحيين واليهود التي كانت من أهل إحياء الليل في الدعاء والمناجاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمسارعة في الخيرات قد تركّب أعضاؤها مع بعضهم واتّحدوا ، بينما هم منتشرون في أطراف العالم ، وليس بينهم أيّ ارتباط واشتراك في شؤون الحياة ، بل لا علم لبعضهم بوجود البعض الآخر؟ كيف يمكن القول أنّ روحاً واحداً شخصياً يهيمن علىٰ مجموعة كهؤلاء فيدبّر أمورهم ويتصرّف فيهم؟

والحقّ أن المبرّر لاعتبار هؤلاء الناس «الأمّة» واحدة هو أنّهم يتمتّعون بوحدة في مجال الإيمان والعقائد والأخلاق والأعمال (وهي وحدة مفهوميّة نوعيّة وليست وحدة وجوديّة شخصيّة» ، لا أنّ هناك روحاً أو صورة جديدة تسخّر هؤلاء جميعاً وتُخضعهم لإرادتها .

٢ ـ يقول الله سبحانه : **﴿ كذلك زيّنا لكلّ أمّة عملهم ﴾**[2] .

فهذه الآية الشريفة تدلّ علىٰ أنَّ إحساس الأمّة وفهمها وإدراكها وطريقة تفكيرها ومعاييرها في الحكم (على الأقل في الأمور المتعلّقة بالعمل) هو شيء واحد ومختص بتلك الأمّة . فلكلّ أمّة أسلوبٌ حقوقيّ وأخلاقيّ وجماليّ خاصّ

---

(١) سورة الأعراف، الآية : ١٥٩ .

(٢) سورة الأنعام، الآية : ١٠٨ .

بها ، فكثير من الأشياء مثلاً تبدو حسنة في نظر أمّة معيّنة ، وهي بعينها قبيحة عند أمّة أخرىٰ . والضمير الجماعيّ لكلّ أمّة أو «الأنا» الاجتماعيّة في كلّ واحد من أعضاء الأمّة هو الذي يصوغ ذوق كلّ واحد من هؤلاء الأفراد وإدراكه وحسّه الجماليّ . وبعبارة أخرىٰ فإنّ معنىٰ أنّ كلّ أمّة قد زيّن لها أعمالها هو أنّ لكلّ أمّة ذوقاً وأسلوباً خاصّاً بها ، وهذا دليل على كونها ذات وجود حقيقيّ .

ونحن نعتقد أنّ هذه المقدّمة الصحيحة وهي أنّ كلّ أمّة ترىٰ عملها حسناً وخيراً لا تؤدّي إلاّ إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ بين أعضاء كلّ أمّة توجد ألوان من الفعل والانفعال والتأثير والتأثّر المتبادل . وأمّا أنّ جميع أعضاء الأمّة الواحدة يتبنّون قيماً متشابهة إلىٰ حد كبير في مجال الحقوق والأخلاق والجمال ، فذلك بسبب أنهم تلقّوا ألواناً متشابهة من التربية والتعليم ، وأيّ واحد منهم فهو يقلّد الآخرين ويتأثر بتلقينهم . إلاّ أنّ هذه الأفعال وردود الأفعال وألوان التقليد والتلقين لا تؤدّي إطلاقاً إلىٰ أن يذوب هؤلاء الأفراد من الناس ليشكلوا موجوداً حقيقياً واحداً يُسمّىٰ بـ «الأمّة» ، ولا أن يصبح لكلّ واحد منهم روح جماعيّة بالإضافة إلىٰ روحه الفرديّة . ولو كان الأمر كذلك للزم أن تكون الآية الكريمة بهذه الصورة : زيّنا لكلّ أمّة عملها (لا عملهم) ، وذلك لأنَّ الأمّة لو كان لها وجود شخصيّ واحد لتحتّم أن يكون الضمير الذي يرجع إليها مفرداً وليس ضمير الجماعة .

٣ ـ إنّ القرآن الكريم علاوةً على نسبته الطاعة والمعصية لكلّ واحد من الناس وعدّ كلّ فرد مستحقّاً للثواب أو العقاب ، فإنّه ينسب الطاعة والعصيان للأمم أيضاً ويعتبرها أهلاً للثواب أو العقاب . فهو يقول مثلاً : ﴿ **ولكلّ أمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون** ﴾[١] .

فهذه الآية الكريمة تدلّ علىٰ أنّ أيّ نبيّ إذا بُعث إلىٰ أمة وأبلغ رسالته فمصير تلك الأمّة يتعيّن ، فهي إمّا أن تؤمن وتنعم بإيمانها وإمّا أن تكفر فينالها العذاب بعد إتمام الحجّة عليها . وكذا الأمر في : ﴿ **وهمّت كلّ أمّة برسولهم ليأخذوه وجادلوا**

---

(١) سورة يونس، الآية: ٤٧ .

بالباطل ليدحضوا به الحقّ فأخذتهم فكيف كان عقاب ﴾[1] .

ففي هذه الآية الشريفة يجري الحديث عن إرادة خبيثة وعمل اجتماعيّ قبيح بحيث لا يمكن أن تكون له نتيجة سوىٰ هذه العقوبة العامّة . فالإرادة والعمل الجماعيّان والمثوبة والعقوبة الجماعيّة لا معنىٰ لها إلاّ إذا كان للحياة الجماعيّة والضمير الجماعيّ وجود حقيقي خارجيّ .

وهذا الاستدلال غير صحيح أيضاً ، والشاهد علىٰ عدم صحّته هو استعمال ضمائر الجماعة في كلّ مجال يجري فيه الحديث عن الأمّة . وبالإضافة إلىٰ هذا فهل يمكن القبول بأنّه ما دامت فرديّة أفراد الإنسان لم تذب وما دام الأفراد لم يُدغموا في بعضهم فإنّ الله تعالىٰ لا يرسل إليهم رسولاً؟

وهل المجتمع الذي يُبعث إليه نبيّ قد كان له قبل ذلك وجود حقيقيّ ووحدة حقيقيّة؟

وهل الذي يخاطبه كلّ نبيّ هم أفراد الناس أم هو موجود حقيقيّ واحد يُسمّىٰ «المجتمع»؟

٤ ـ إنّ القرآن الكريم يعدّ لكلّ أمّة حياةً خاصّةً وموتاً خاصّاً ، تماماً مثل ما أنّ لكلّ فرد من الناس حياةً وموتاً . مثلاً يقول سبحانه : ﴿ **ولكلّ أمّة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ﴾[2] وقوله عزّ وجلّ : ﴿**ما تسبق من أُمة اجلها وما يستأخرون**﴾[3] .

كما تلاحظون فإنّ الحديث في هذه الآيات الكريمة ينصبّ حول حياة الأمّة ، فهي تتميّز ـ تماماً مثل حياة الفرد من الناس ـ بلحظة ختام ، ولا تتخلّف تلك اللحظة إطلاقاً بمعنىٰ أنّها لا تتقدّم ولا تتأخر . ومن الواضح أنّ أبناء الأمّة الواحدة لا يموتون جميعاً في لحظة معيّنة ، وإنّما هم يفقدون حياتهم الفرديّة علىٰ طول الزمان وبصورة متوالية تدريجيّة . إذن تلك «الحياة» التي تنتهي في لحظة

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٤، ونظيرها سورة يونس، الآية: ٤٩.
(٣) سورة الحجر، الآية: ٥، وسورة المؤمنون، الآية: ٤٣.

معيّنة تتعلق بالأمّة وليس بأفراد الإنسان ، وبعبارة أخرىٰ هي الحياة الجماعيّة وليست الحياة الفردية .

وبناءً على هذا فالحياة الجماعيّة ـ من وجهة النظر القرآنيّة ـ ليست محض تشبيه وتمثيل وإنّما هي حقيقة خارجيّة ، كما أنّ الموت الجماعيّ أيضاً حقيقة غير موت كلّ فرد من أفراد الناس . فلعلّ كثيراً من أبناء الأمّة أحياء ـ أو حتّىٰ أكثرهم ـ لكنّه آن أوان موت تلك الأمّة . فمثلاً قد حان الوقت لموت بني إسرائيل بعنوان كونهم أمّة من الأمم وذلك عندما فقدوا تماسكهم واتّحادهم وقوّتهم وشوكتهم ، بينما أكثرهم كان حيّاً في ذلك الوقت ويشغلون أماكن في أطراف العالم . والحاصل أن الحياة والممات المستقلّين للأمّة دليل على أنّها تتمتّع بوجود وشخصيّة مستقلّتين .

ونستطيع القول أنّ هذا الدليل هو أقوىٰ وأوضح دليل لأصحاب « أصالة المجتمع » من المسلمين . ونقول في ردّه :

أوّلاً : إنّ ضمائر الجمع الواردة في الآيات المذكورة علامة علىٰ أنّ الأمّة لا تتمتّع بوجود مستقلّ ولا بشخصيّة مستقلّة ولا حياة علىٰ حدة ، ولو كان للأمّة وجود شخصيّ لقيل : فإذا جاء أجلها لا تستأخر ساعة ولا تستقدم .

ثانياً : إذا كان المراد من موت الأمّة هو العذاب النازل علىٰ بعض الأمم كقوم نوح وهود (قوم عاد) ولوط وشعيب وصالح (قوم ثمود) وقوم فرعون وقوم تبّع ، فإنّ موت الأمّة حينئذ لا يكون سوىٰ موت جميع أعضاء الأمّة . وبعبارة أخرىٰ فهذه الآيات إن كانت تتحدّث عن عذاب الاستئصال فهي لا تدلّ علىٰ وجود أجل خاصّ للأمّة غير آجال الأفراد من أبنائها .

ثالثاً : على فرض أنّنا نستطيع أن نجد مورداً قد هلكت فيه أمّة بعنوان كونها أمّة ، لكن بعض أفرادها باقون ، مع ذلك لا يمكننا أن نثبت به الوجود الحقيقيّ للأمّة . فمثلاً هناك أفراد كثيرون من بني إسرائيل يلاحظون اليوم أحياء ، لكن لمّا كانوا متفرّقين ولا تضمّهم وحدة ويفتقدون الدولة والحكومة الواحدة وليس لهم قدرة ولا شوكة لذا يمكن القول أنّهم قد ماتوا بعنوان كونهم أمّة . إنَّ فناء الأمّة بهذا المعنىٰ يمكن قبوله فحسب . إلّا أنّ هذا الأمر لا يمكن أن يُستنتج منه أنّ بني

إسرائيل عندما كانوا أمّة حيّة وقويّة فإنّ بين أعضائها يوجد تركيب واتّحاد حقيقيّان . فبنو إسرائيل مثلاً في زمان حكومة النبيّ سليمان ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ كانوا أمّة حيّة وقويّة بتلك الحكومة الواحدة لذلك النبيّ الكريم ، ومن الواضح أنّها وحدة اعتباريّة وليست حقيقيّة . فلا الحكومة كان لها وجود حقيقيّ ووحدة حقيقيّة ، ولا المجتمع الإسرائيليّ في ذلك الزمان كان موجوداً واحداً حقيقيّاً . وغاية ما يمكن قوله هو أنّ موت الأمّة يعني تبعثُرَ نظامها الاجتماعي والسياسيّ ، لا أنّ الأمّة موجود واحد حقيقيّ قد جاء إلىٰ الدنيا في أحد الأيام وسوف يرحل عنها ويغادرها في يوم آخر .

٥ ـ يقول تبارك وتعالىٰ : ﴿ **كلّ أمّة تدعىٰ إلىٰ كتابها** ﴾[١] .

فيستفاد من هذه الآية الشريفة : كما أنّ لكل واحد من أفراد الإنسان كتاباً تُسجّل فيه أعماله ويُسلّم بيده يوم القيامة ، فلكلّ أمّة أيضاً ـ من جهة كونها في عداد الموجودات الحقيقيّة الحيّة الشاعرة العالمة المختارة المريدة المؤهّلة للخطاب والتكليف والمسؤولية ـ كتاب أعمال تُدعىٰ إليه حتّىٰ تُحاسب علىٰ أعمالها . إذن من وجهة النظر القرآنيّة يكون حساب الأمّة وكتابها مستقلّين عن حساب كلّ واحد من أفراد الناس وكتابهم ، ولا ينسجم هذا إلاّ مع الوجود الحقيقيّ والخارجيّ للأمّة .

وفي ردّ هذا الدليل لا بدّ من القول :

أولاً : في يوم القيامة وفي عالم الآخرة لا يوجد مجتمع ولا حياة اجتماعيّة ، يقول عزّ وجلّ : ﴿ **وكلهم آتية يوم القيامة فرداً** ﴾[٢]

ويقول سبحانه : ﴿ **ولقد جئتمونا فرادى** ﴾[٣]

ثانياً : إذا قلنا إنّ لكلّ أمّة كتاباً فليس صحيحاً أن يستنتج منه أنّ لها وجوداً خارجيّاً حقيقيّاً وذلك لأنّ لكلّ طائفة من الناس قد بُعث لها نبيٌّ كتاباً مستقلاً ، كما

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ٢٨ .

(٢) سورة مريم، الآية: ٩٥ .

(٣) سورة الأنعام، الآية: ٩٤ .

أنّ لكلّ فئة من الناس الذين تتشابه عقائدهم وأخلاقهم وأعمالهم كتاباً خاصاً بها ، فالله تعالى يقول : ﴿**إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين**﴾[1] .

ويقول سبحانه : ﴿ . . . **إنّ كتابَ الأبرارِ لفي علّيّينَ** ﴾[2] .

فهل يمكن الاستنتاج منهما أنّ الفجّار أو الأبرار يتميزون بتركيب واتّحاد حقيقيّين بحيث يشكّل كلّ واحد منهما موجوداً خارجياً يُسمّىٰ « مجتمع الفجّار » أو « مجتمع الأبرار »؟ تماماً كما أنّ الفجّار أو الأبرار في العالم ـ منذ أوّل خلق الدنيا وحتّىٰ نهايتها ـ من المنتسبين إلىٰ أيّ مجتمع أولون أو قومية أو لغة أو دين أو مذهب أو مكان أو زمان ، لهم كتاب واحد ، فليس بعيداً أن يكون لكلّ فئة من الفئات الأصغر الثانويّة كتاب علىٰ حدة أيضاً . فهل يمكن القول بوجودات خارجيّة عينيّة بعدد تلك الكتب؟

٦ ـ في بعض الأحيان ينسب القرآن الكريم العمل الصادر من أحد أفراد المجتمع إلىٰ ذلك المجتمع بأكمله ، وأحياناً ينسب العمل الصادر من أحد الأجيال في المجتمع إلىٰ المجتمع كلّه . والمبرّر لمثل هذه النسبة هو أنّ أفراد أيّ مجتمع وأجياله تتميّز بلون واحد من التفكير الاجتماعيّ والإرادة العامّة ، وخلاصة القول فهي تتمتّع بروح جماعيّة واحدة . ولمّا كان العمل ناشئاً من تلك الروح الجماعيّة لهذا يمكن نسبته إلىٰ جميع الأفراد والأجيال ، وذلك كما أنّ الإنسان عندما يقوم بفعل بيده أو رجله فلا يقال إنّ يده أو رجله أنجزت الفعل وإنّما يقولون إنّ فلاناً قد فعله . وبعبارة أخرىٰ : كما أنّه في المثال المذكور يُنسب فعل الجزء إلىٰ الكلّ ، فإنّه يمكننا نسبة فعل الفرد أو الجيل إلىٰ كلّ المجتمع . ولمّا كنّا نلاحظ مثل هذه النسبة في القرآن الكريم فإنّنا نفهم أنّ الأفراد والأجيال ـ من وجهة النظر القرآنية ـ أجزاء كلّ واحد حقيقيّ خارجيّ هو الذي نسمّيه بـ «المجتمع» .

ومن جملة الموارد التي ينسب فيها القرآن الكريم عمل الفرد إلىٰ كلّ المجتمع هي قصّة قوم ثمود حيث قام أحدهم بذبح ناقة صالح ـ علىٰ نبينا وآله وعليه السلام ـ ومع أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ واحداً منهم حمل السلاح

---

(١) سورة المطففين، الآية : ٧.

(٢) سورة المطففين، الآية : ١٨.

وذبحها : ﴿ **فنادوا صاحبهم فتعاطىٰ فعقر** ﴾[1] .

فهو ينسب ذبح الناقة إليهم جميعاً : ﴿ **فعقروا الناقة وعتوا عن أمر ربّهم** ﴾[2] .

ويعتبرهم جميعاً مجرمين ويستحقّون الجزاء والعقاب كما في قوله تعالى : ﴿ **فعقروها فدمدم عليهم ربّهم بذنبهم فسوّاها** ﴾[3] .

ويقول الإمام أمير المؤمنين علي ـ عليه السلام ـ في توضيح هذا الموضوع : ﴿ **أيّها الناس إنّما يجمع الناس الرضا والسخط ☆ وإنّما عقر ناقة ثمود رجل واحد فعمّهم الله بالعذاب لمّا عمّوه بالرضا ، فقال سبحانه ﴿ فعقروها فأصبحوا نادمين** ﴾[4] .

فكلام الإمام ـ عليه السلام ـ يدلّ علىٰ أنّ ما يربط الناس ببعضهم ويوحّدهم هو الرضا والسخط ، أي إذا رضي الناس بصورة جماعيّة أو اشمأزّوا من فعل يصدر ـ ولو من فرد واحد ـ فإنّهم يسري عليهم حكم واحد ويرتبطون بمصير واحد . فقوم ثمود عامّةً كانوا راضين بالقرار الذي اتّخذه أحدهم والفعل الذي فعله ، ولمّا نُفّذ ذلك القرار عُدّ إرادةً وقراراً جماعيّاً ، ولهذا أنزل الله سبحانه عليهم العذاب جميعاً .

وأساساً فإنّ الرضا بالمعصية ما دام يُعدّ رضاً فحسبُ دون أن يُعتبر مساهمةً عمليّة في المعصية فهو لا يعد ذنباً . وبناءً على هذا إذا ارتكب أحد الأشخاص ذنباً ورضي به الآخر سواءً أكان قبل الارتكاب أم بعده ـ فإنّ هذا الثاني لا يُعدّ مذنباً . وحتّىٰ إذا اتّخذ قراراً بارتكاب الذنب فإنّه لن يكون مذنباً إلىٰ آخر لحظة لا يكون فيها ذلك الذنب قد تحقّق في الواقع . والرضا بالذنب الذي يرتكبه الآخرون لا

---

(١) سورة القمر، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٧٦.

(٣) سورة هود، الآية: ٦٩، وسورة الشعراء، الآية: ١٥١، وسورة الشمس، الآية: ١٤.

(٤) نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧ م، الخطبة ٢٠١، ص ٣١٩.

يُعتبر ذنباً إلاّ إذا كان مؤثّراً بنحو من الأنحاء في قرار وعمل الشخص المرتكب للذنب . والذنوب الاجتماعيّة هي من هذا القبيل ، فالجوّ الاجتماعيّ والروح الاجتماعيّة ترحّب بارتكاب الذنب وتعزف له فيندفع الفرد لارتكابه لأنّ رضاه جزء من رضا الجماعة ، وقراره جزء من قرار الجماعة ، وبهذه الصورة يغدو الذنب الصادر من فرد ذنباً صادراً في الواقع من الجماعة ، وكلام الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ناظر إلىٰ مثل هذه الحقيقة ، ولا يقصد الرضا المحض والسخط المجرّد الذي لا تأثير له في قرار وعمل الشخص المباشر للذنب .

والحاصل أنّ نيّة ارتكاب الذنب وحدها أو الرضا بذنوب الآخرين لا يعدّ ذنباً . وبناءً علىٰ هذا فإنّ قوم ثمود لا ينبغي عدّهم مذنبين ومستحقّين للعذاب الإلهيّ لمجرّد كونهم راضين بذبح ناقة صالح . لكنّنا نعلم من ناحية أخرىٰ أنّ الله سبحانه قد عدّهم جميعاً مجرمين ثمّ عاقبهم . فكيف يمكن تبرير هذا الواقع وتفسيره ؟ إنّ الطريق الوحيد لتبريره هو القول بأنّ لقوم ثمود جميعاً روحاً واحداً ، وهذا يعني أنّ مجتمعهم مركّب حقيقيّ وموجود خارجيّ .

وعلاوةً علىٰ هذا فإنّ القرآن الكريم ـ كما ذكرنا ـ في بعض الموارد ينسب عمل جيل معيّن إلىٰ الأجيال اللاحقة أيضاً ، ولهذا الأمر مصاديق كثيرة ، لا سيّما في مجال بني إسرائيل ، فالقرآن الكريم ينسب في عدّة مجالات أعمال الأجيال السابقة من بني إسرائيل إلىٰ اليهود المعاصرين للنبيّ الأكرم ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ ، فهو يخاطبهم فيقول :

﴿ وإذ نجّيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ﴾ ويقول : **﴿ وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون وإذ واعدنا موسىٰ أربعين ليلة ثمّ اتّخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ☆ عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون ﴾**[1]

ويقول تعالى : **﴿ . . . فتاب عليكم إنّه هو التواب الرحيم ☆ وإذ قلتم يا موسىٰ لن نؤمن لك حتّىٰ نرىٰ الله جهرةً فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ☆ ثم**

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ٤٩ ـ ٥٢ .

بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ☆ وظلّلنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المنّ والسلوىٰ . . ﴾[1] وقال تعالى : ﴿ وإذ قلتم يا موسىٰ لن نصبر علىٰ طعام واحد فادعُ لنا ربّك يخرج لنا ممّا تنبت الأرض من بقلها وقثّائها وفومها وعدسها وبصلها . . . ﴾[2] وقال :

﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور . . ﴾[3] . وتشبهها الآية (٩١) من سورة البقرة والآية (١٥٤) من سورة النساء : ﴿ ثم تولّيتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ☆ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردةً خاسئين ﴾[4] . ﴿ وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون ﴾[5] . ﴿ ثمَّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوة . . . وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثمّ يحرّفونه . . ﴾[6] .

﴿ أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوىٰ أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذّبتم وفريقاً تقتلون ﴾[7] وتشبهها الآية (٩١) من سورة البقرة ، والآيات (٢١) ، (١١٢) ، (١٨١) ، (١٨٣) من سورة آل عمران ، والآية (١٥٥) من سورة النساء .

﴿ ويقتلون النبيّين بغير حقّ ويقتلون الذين يأمرون بالقسط ﴾[8] .

﴿ وقلنا لهم ادخلوا الباب سجّداً وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقاً غليظاً ﴾[9] .

﴿ وبكفرهم وقولهم علىٰ مريم بهتاناً عظيماً ☆ وقولهم إنّا قتلنا المسيح

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ٥٤ ـ ٥٧ .
(٢) سورة البقرة، الآية : ٦١ .
(٣) سورة البقرة، الآية : ٦٣ .
(٤) سورة البقرة، الآيات: ٦٤ و ٦٥ .
(٥) سورة البقرة، الآية : ٧٢ .
(٦) سورة البقرة، الآيات: ٧٤ و ٧٥ .
(٧) سورة البقرة، الآية : ٨٧ .
(٨) سورة آل عمران، الآية : ٢١ .
(٩) سورة النساء، الآية : ١٥٤ .

عيسىٰ بن مريم رسول الله ، وما قتلوه وما صلبوه . . . ﴾[1] .

ويتحدّث القرآن الكريم عن طائفة من أهل الكتاب معاصرة لنبيّ الإسلام الكريم صلى الله عليه وآله وسلم فيقول : **﴿ضُربت عليهم الذلّة أين ما ثقفوا إلاّ بحبل من الله وحبل من الناس وباءُوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنّهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حقّ ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾**[2] .

ويقول عزّ وجلّ في قوم موسىٰ : **﴿ وإذ تأذّن ربّك ليبعثنّ عليهم إلىٰ يوم القيامة من يسومهم سوء العذاب . . ﴾**[3] .

ومن الواضح أنّ أيّ واحد من هؤلاء المعاصرين للنبيّ (ص) لم يرتكب شيئاً من هذه الأعمال ، إذن كيف يمكن تفسير وتبرير كلّ هذه الألوان من الخطاب والعتاب والعذاب والعقاب ؟

والجواب هو : أنّ بني إسرائيل ـ من وجهة النظر القرآنيّة ـ مجتمع واحد ويتمتّع بروح واحدة ، ولمّا كان الواقع بهذه الصورة فكلّ فعل يقوم به فرد أو جيل منهم فهو في الحقيقة فعل تلك الروح الواحدة ، ومن هنا فإنّه يمكن نسبته إلىٰ جميع الأفراد أو جميع الأجيال . فروح المجتمع الإسرائيليّ إذا تلوّثت بالذنوب فإنّ جميع أفراده وأجياله ـ التي هي أجزاؤه ـ ينصبّ عليها العذاب والعقاب .

وفي مجال الردّ على هذا الاستدلال لا نستطيع في هذه العُجالة تناول الجوانب المختلفة لكلّ واحدة من الآيات المذكورة بالدراسة والبحث ، وإنّما نقول بصورة إجماليّة : إنّ في الدين الإسلاميّ الحنيف «محكمات» تعتبر من ضروريّات الدين ولا يرتفع إليها أيُّ شكّ ، وفيه أيضاً «متشابهات» لا بدّ من تفسيرها وفهمها علىٰ أساس تلك «المحكمات» وبالاعتماد عليها والأمر الذي يستحق الالتفات إليه هو أنّه في مجال توضيح وتفسير المتشابهات لا ينبغي أن تُغفل المحكمات أو يُتغافل عنها حتّىٰ يخسرها الباحث . وبعبارة أخرىٰ : فإنّ

---

(١) سورة النساء، الآيات: ١٥٦ و ١٥٧ .

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٢ .

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٦٧ .

لـ « المحكمات » دورَ « الأصول الموضوعة » في تفسير وتبيين « المتشابهات » ، بمعنىٰ أنّ تفسير المتشابهات وتوضيحها ليس صحيحاً ولا مقبولاً إلّا إذا كان مبنيّاً علىٰ المحكمات ومنسجماً معها . ومن أوضح المحكمات الإسلاميّة هذا الأصل الوارد : **﴿ ألا تُزر وازرة وزر أخرىٰ ۞ وأن ليس للإنسان إلّا ما سعىٰ ۞ وأنّ سعيه سوف يرىٰ ۞ ثمّ يُجزاه الجزاء الأوفى ﴾**[1]

وقد تكرّرت هذه الجملة : **﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرىٰ ﴾** في الآية (١٦٤) من سورة الأنعام ، والآية (١٥) من سورة الإسراء ، والآية (١٨) من سورة فاطر ، والآية (٧) من سورة الزمر أيضاً .

وأحكم آية في كتاب الله هي هذه الآية الكريمة : **﴿ فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرّةٍ شرّاً يره ﴾**[2] .

وهذا الموضوع وهو أنّ ذنب أيّ إنسان لا يجعل علىٰ عاتق شخص آخر ، ليس هو من الأسس العقائديّة لكلّ مسلم فحسب وإنّما هو من الأسس الثابتة في جميع الأديان السماويّة ، وبناءً علىٰ هذا فلا مجال لأيّ شكّ أو شبهة ، وبالنسبة للآيات المذكورة ضمن استدلال أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ لا بدّ من تفسيرها بشكل لا يتنافىٰ مع هذا الأساس الرصين . وبالالتفات إلىٰ هذا الأصل كيف نفسّر ونبرّر تعذيب قوم ثمود جميعاً؟ لا بدّ لنا أن نعرف :

أوّلاً : أنّ قوم ثمود جميعاً قد شجّعوا الذابح للناقة فكان لهم دور في تقريره وتنفيذه للجريمة ، يقول سبحانه : **﴿ فنادوا صاحبهم فتعاطىٰ فعقر ﴾**[3] فالجملة الأولىٰ في هذه الآية الشريفة تدلّ علىٰ أنّ قوم ثمود قد اختاروا فرداً منهم ودفعوه للجريمة . وليس من المستبعد أنّه لو لم يكن مثل هذا الترغيب فإنّ ذلك الفرد لا يقدم على تلك الجريمة ، كما يحدث هذا في كثير من الموارد الأخرىٰ ، حيث يكون العامل المسبّب أقوىٰ من العامل المباشر ، فإذا حدثت جريمة فإنّها تُعدّ جريمة الآمر قبل أن تكون جريمة المأمور والمنفّذ . إذن لا يمكن الادّعاء أنّ

---

(١) سورة النجم، الآيات: ٣٨ ـ ٤١ .

(٢) سورة الزلزال، الآيات: ٧ و ٨.

(٣) سورة القمر، الآية: ٢٩ .

أصحاب ثمود لم يكن لهم دخل في تحقّق هذه الجريمة .

ثانياً : لو فرضنا أنَّ قوم ثمود لم يساهموا في ترغيب الذابح وتحريكه ، مع ذلك لا يمكن القول أنهم لم يرتكبوا أيّ ذنب ، لأنّهم قد تركوا النهي عن المنكر ، وهو ذنب عظيم . فقوم ثمود علاوةً علىٰ أنّهم يجب عليهم أن لا يأمروا بالمنكر فإنّهم يجب عليهم أيضاً أن ينهوا عن المنكر ، ولا سيّما إذا التفتنا إلىٰ أنّ صالحاً ـ على نبيّنا وآله وعليه السلام ـ قال لهم : ﴿ . . **قد جاءتكم بيّنة من ربّكم هذه ناقة الله لكم آيةً فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسّوها بسوءٍ فيأخذكم عذاب أليم** ﴾[1] وتشبهها الآية (٦٤) من سورة هود .

﴿ **قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم** ﴾[2]

﴿ **ونبّئهم أنّ الماء قسمة بينهم كل شرب مُحتَضر** ﴾[3] ومن هذا القبيل الآية (١٣) من سورة الشمس .

إذن قوم ثمود كانوا مكلّفين بترك الناقة حرّة ، وإذا تعرّض لها أحد بسوء فلا بدّ من نهيه عن المنكر ، لكنّهم لم يفعلوا ذلك . إذن حتّىٰ لو تغافلنا عن ذنبهم الأوّل ، أي الأمر بالمنكر ، فإنّهم قد ارتكبوا ذنباً آخر وهو تركهم النهي عن المنكر .

وبهذا نلتفت إلى ملاحظة ، وهي أنّ الذنوب ليست محصورة في الأعمال الإيجابيّة كشرب الخمر والكذب وأكل الربا ، وإنّما قد تكون سلبيّة كترك الصلاة والزكاة ، والتهرّب من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فهذه جميعاً من الذنوب الكبيرة مع أنّها من مقولة الترك وعدم الفعل .

ثالثاً : لو فرضنا أنّ قوم ثمود لم يرتكبوا أيّاً من الذنبين السابقين ألا يُعدّ رضاهم وسرورهم بالجريمة المتحقّقة ذنباً ؟

ونرىٰ من المناسب في هذا المضمار الإشارة إلىٰ ملاحظة مهمّة وهي أنّ

---

(١) سورة الأعراف، الآية : ٧٣ .
(٢) سورة الشعراء، الآية : ١٥٥ .
(٣) سورة القمر، الآية : ٢٨ .

الثواب والعقاب ليسا مقصورين علىٰ الأفعال الجسميّة والبدنيّة وإنّما هما مترتّبان علىٰ الأعمال الاختياريّة الحرّة ، سواءً أكانت جسميّة بدنيّة أم كانت نفسيّة روحيّة ، وسواء كانت خارجيّة أم باطنيّة .

وهذه الفكرة القائلة : « إنّ الرضا بالذنب ما دام علىٰ مستوىٰ الرضا فحسب دون أن يُعدّ مساهمة عمليّة في الذنب فهو لا يعتبر ذنباً ، وحتّىٰ من صمّم علىٰ ارتكاب ذنب فما دام لم يفعله فإنّه لا يُعدّ مذنباً » ، ليست تامّة ، فالقرآن الكريم يقول : ﴿ **وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذّب من يشاء ، والله على كلّ شيء قدير** ﴾[١]

إذن ليس صحيحاً القولُ أنّ كلّ ما في القلب لا يتعلّق به الأمر والنهي ولا يترتّب عليه الثواب والعقاب ، يقول الباريء تبارك اسمه : ﴿ **يا أيّها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظنّ إنّ بعض الظن إثم** ﴾[٢] ويُفهم هذا القول بوضوح أنّ الثواب والعقاب يترتّبان علىٰ الأمور القلبيّة أيضاً ، ويُستثنىٰ من هذا ما هو خارج عن نطاق اختيار الإنسان ، فما ينبعث في نفس الإنسان بشكل غير اختياريّ كالحسد والبغض والعداوة التي تحدث في النفس بالنسبة للآخرين ما دامت غير اختياريّة فإنّها لا يشملها التكليف ، ولا الأمر ولا النهي ، ولا الحساب ولا العقاب . وأمّا استمرار الإنسان علىٰ ما يخطر في نفسه بصورة غير اختياريّة وترسيخه له بالتلقينات والتأمّلات الاختياريّة فهو يعتبر ذنباً ، وذلك لأنّ الأفعال الاختياريّة ، سواءً أكانت ظاهريّة أم باطنيّة ، تترك أثراً ـ سلبيّاً أو إيجابيّاً ـ في النفس الإنسانيّة ، وتؤدّي إلىٰ الكمال أو النقص المعنويّين ، ولهذا يتعلّق بها الأمر والنهي .

والحاصل أنّ هذا الزعم وهو أنّ الشؤون الباطنيّة والقلبيّة لا ثواب ولا عقاب عليها ، فمثلاً نيّة ارتكاب الذنب أو الرضا بالذنب الذي يرتكبه الآخرون لا يُعدّ ذنباً ـ إنّ هذا الزعم ليس صحيحاً ولا مقبولاً بهذه الصورة العامّة الكليّة ، وقوم ثمود لو لم يكونوا مرتكبين لأيّ ذنب آخر فإنّهم كانوا متورّطين في هذا الذنب وهو رضاهم بعمل ذابح الناقة .

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٨٤ .

(٢) سورة الحجرات، الآية : ١٢ .

ونستنتج مما ذكرناه أنّ سائر الناس من قوم ثمود ـ غير الشخص المباشر للذبح ـ لم يكونوا أبرياء أيضاً ، وأنّ العذاب الذي نزل عليهم جميعاً لم يكن بسبب ارتكاب أحدهم ذنباً ، حتّىٰ نُضطرّ ـ لتبرير عقاب غير المذنبين ـ للقول بفرضيّة « أصالة المجتمع الفلسفيّة » و « الروح الجماعيّة » .

ونستطيع أن نذكر مؤيدات كثيرة لوجهة نظرنا هذه من الآيات القرآنيّة ذاتها أو من رواياتنا ، فقد صرّحت الروايات[١] الواردة في قصة « أصحاب السبت » من بني إسرائيل أنّ بني إسرائيل كانوا ينقسمون إلى ثلاث فئات :

الفئة الأولى : وهم الذين كانوا يتعدّون الحدود الإلٰهيّة ولا يحترمون يوم السبت حيث كانوا يمارسون صيد الأسماك في هذا اليوم .

الفئة الثانية : وهم الذين كانوا يكفّون عن الصيد في يوم السبت ، إلاّ أنّهم ساكتون ولا ينهون الفئة الأولىٰ عن المنكر ولا يحذّرونهم عن فعل المعصية (الصيد) .

الفئة الثالثة : وهم الذين كانوا لا يصيدون ، وعلاوةً على ذلك فقد كانوا ينهون الذين يصيدون عن فعل المعصية ويخوّفونهم من مخالفة أمر الله تعالى وعقابه .

وفي النهاية فازت الفئة الثالثة ، وتورّطت في العذاب الفئة الأولىٰ بارتكابها الذنب في صيد الأسماك ، والفئة الثانية بارتكابها الذنب في ترك النهي عن المنكر . ومن هنا يتّضح أنّ ترك النهي عن المنكر يؤدّي إلىٰ العذاب والعقاب الإلهيّين مثل ترك أيّ واجب شرعيّ آخر .

ومن ناحية أخرىٰ فنحن نلاحظ في جميع موارد التعذيب التي تحدّث عنها القرآن الكريم أنّه إذا كان هناك شخص أو أكثر من الأبرياء في الواقع فهو ينجو من العذاب النازل علىٰ طائفته ومجتمعه ، ولا يُبتلىٰ بعقاب ذنب لم يساهم فيه . وكذا

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ تفسير الميزان، تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، بحث روائي، في ذيل الآيات الشريفة (١٦٣) إلى (١٦٦) من سورة الأعراف.

إذا كان هناك فرد مذنب يستحقّ العذاب وهو يعيش وسط عائلة لا بدّ أن تنجو من العذاب فإنّ ذلك الشخص يُفصل عن الآخرين وينال عقابه (كما في مورد امرأة لوط مثلاً) . كلّ هذه الأمور تدلّ علىٰ أنّ أيّ إنسان من وجهة نظر القرآن لا يمكن معاقبته بذنب ارتكبه غيره .

وأمّا قول أمير المؤمنين عليّ ـ عليه السلام ـ فهو في مجال إلفات الناس إلىٰ مسؤوليّاتهم الاجتماعيّة حتى لا يتخيّلوا أنّ واجبهم ينتهي عندما يعملون هم أنفسُهم بما عليهم من واجبات ، وإنّما كلُّ إنسان مكلّف بأن ينجز ما عليه وأن يأمر الآخرين بالمعروف أيضاً ، وهو مكلّف بالاجتناب عمّا لا ينبغي وأن ينهىٰ الآخرين عن المنكر أيضاً . فلا بدّ من بذل الجهد لإنقاذُ الغرقىٰ حتّىٰ نتمكّن من إنقاذ أنفسنا من الغرق . وليس مقصوده ـ عليه السلام ـ أنّ لكلّ مجتمع « روحاً جماعيّة » ، بحيث إذا ارتكب أحد الأفراد ذنباً فلا بدّ من معاقبة جميع أفراد ذلك المجتمع لأنّهم أجزاء بدن تلك « الروح الجماعيّة » .

وأمّا الآيات الكريمة التي تنسب الأعمال الحسنة أو السيّئة الصادرة من الأجيال الماضية من بني إسرائيل إلىٰ اليهود المعاصرين لنبيّ الإسلام الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في مقام ردّ تخرّصات اليهود في صدر الإسلام وتعاليهم وتفاخرهم . فلا شكّ أنّ القرآن الكريم يؤكّد علىٰ أنّ لله تعالىٰ فضلاً كبيراً علىٰ بني إسرائيل حيث أنزل عليهم رحمته ونعمه الوافرة ، ومنحهم الكتاب والحكمة والنبوّة ورزقهم من الطيّبات وفضّلهم علىٰ المعاصرين لهم ، فقال : **﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم ﴾**[1] **﴿ يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضّلتكم على العالمين ﴾**[2] .

وتشبهها الآية (٦٤) من سورة البقرة ، والآية (١٢٢) منها ، والآية (١٤٠) من سورة الأعراف .

ويقول سبحانه : **﴿ ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحُكم والنبوّة ورزقناهم**

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٤٧.

من الطيّبات وفضّلناهم علىٰ العالمين[1] .

فأصبحت هذه الألوان من الرحمة والنعم عند اليهود وسيلة للتفاخر والمباهاة ، فكانوا يقولون مثلاً كما ينقل القرآن عنهم : ﴿ **وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نصارى . . .** ﴾[2] .

﴿ **قالوا كونوا هوداً أو نصارىٰ تهتدوا . . .** ﴾[3] ﴿ **ذلك بأنّهم قالوا لن تمسّنا النار إلاّ أياماً معدودات** ﴾[4] ﴿ **وقالت اليهود والنصارىٰ نحن أبناءُ الله وأحبّاؤه . . .** ﴾[5] .

والقرآن الكريم يلفت انتباه اليهود إلىٰ هذه الحقيقة وهي : صحيحٌ أنّ لآبائكم وأجدادكم مفاخر وامتيازات ولكنّه لا ينبغي الغفلة عن أنّهم ارتكبوا أيضاً جرائم ومظالمَ قليلة النظير . فإمّا أن تكفّوا عن التفاخر بالأعمال الحسنة للسابقين وإمّا أن تذكروا معها أيضاً عبادة العجل ، وألوان الظلم ، والمسخ إلىٰ القردة والخنازير ، وقسوة القلب ، وتحريف الحقائق وأنواع الاستكبار والتكذيب للأنبياء وقتلهم ، والكذب والافتراء التي اتّصف بها أولئك السابقون .

والواقع أنّه لا الأعمال الحسنة للآباء والأجداد ولا النعم التي كانوا يتمتّعون بها توجب ارتقاء الأجيال اللاحقة ، ولا الأعمال السيّئة للآباء ولا العذاب النازل عليهم يؤدّي إلىٰ أن تطأطيء الأجيال اللاحقة رؤوسها . وبعبارة أخرىٰ فصيرورة الإنسان يهودياً ليست سبباً للعار ولا علّة للفخر . وكذا صيرورة الإنسان مسيحيّاً أو مسلماً . وأساساً فإنّ الاسم ليس حلاّلاً للمشكلات ، والمهمّ هو الإيمان والعمل الصالح : ﴿ **إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنصارىٰ والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون** ﴾[6]

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٦ .
(٢) سورة البقرة، الآية: ١١١ .
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٣٥ .
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٢٤ .
(٥) سورة المائدة، الآية: ١٨ .
(٦) سورة البقرة، الآية: ٦٢ .

وتشبهها إلى حدّ ما ـ الآية (٦٩) من سورة المائدة . فمن الواضح أنّه عند بعثة النبيّ عيسىٰ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام قد كُلّف المؤمنون بالله تعالىٰ واليوم الآخر جميعاً ومن جملتهم أتباع موسىٰ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام بالتسليم لأوامر هذا النبيّ الجديد ونواهيه ، كما أنّهم عند بعثة النبيّ الأكرم محمّد ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قد كُلِّفوا جميعاً ومنهم المسيحيّون بالطاعة لهذا النبيّ العظيم .

وعلىٰ أيّ حال فصرف الانتساب إلىٰ دين أو مذهب ليس معياراً لأفضليّة الشخص ولا ملاكاً لسقوطه . ولهذا لا يمكن القول أنّ جميع المنتسبين إلىٰ اليهوديّة متساوون ، ولا جميع المنتسبين إلىٰ الإسلام أو أيّ دين آخر : ﴿ **ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤدّه إليك ومنهم من أن تأمنه بدينار لا يؤدّه إليك إلاّ ما دمت عليه قائماً** . . ﴾[1] .

وبناءً على هذا فإذا لاحظنا في القرآن الكريم هجوماً على بني إسرائيل أو علىٰ أهل الكتاب فليس المقصود به جميع أولئك ، وكذا إذا وجدنا فيه ثناءً عليهم فليس المراد به جميعهم ، وعندما يقول الله سبحانه إنّنا قد كتبنا الذّل والمسكنة علىٰ اليهود ، وأنزلنا عليهم الغضب الإلهيّ وسلّطنا عليهم من يعذّبهم ويؤذيهم ، فليس المقصود به جميع اليهود ، وإنّما المراد هم اليهود الذين كفروا بآيات الله وقتلوا الأنبياء واتّسموا بالمعصية والظلم والعدوان ، وخلاصة القول هم الذين لم يكونوا من أهل الايمان والعمل الصالح .

كيف يمكن القول أنّ صِرف الانتساب إلىٰ النبيّ يعقوب علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام يجعل بني إسرائيل جميعاً داخلين تحت حكم واحد ؟

ألم يكن كثير من المسلمين في صدر الإسلام في السابق هم هؤلاء اليهود الذين مالوا للإسلام وآمنوا بالنبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ؟ والقرآن نفسه ألم يقل حول علماء أهل الكتاب الذين أسلموا وجرّوا إلىٰ الإسلام كثيراً من أتباعهم ومؤيّديهم : ﴿ **أولئك يؤتَونَ أجرَهُم مرّتين بما صَبَروا** ﴾[2]

---

(١) سورة آل عمران، الآية : ٧٥ .

(٢) سورة القصص، الآية : ٥٤ .

والواقع أنّ هذا الهجوم والتأنيب وألوان الوعيد بالعذاب والعقاب لم يكن بسبب المعاصي التي ارتكبها آباء اليهود وأجدادهم ، وإنّما هي نابعة من كون الله تعالىٰ يعلم بأنّ هناك أفراداً وفئات من اليهود سوف تتعاقب باستمرار إلىٰ يوم القيامة وهي تقتفي خطوات الآباء وتنهج نهجهم في الكفر والظلم ، وهذه الأفراد والفئات هي التي يخاطبها القرآن الكريم ويلومها ويخوّفها .

وبردّ الأدلّة الستّة التي تمسّك بها أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ من المسلمين معتمدين فيها علىٰ الآيات القرآنيّة نكون قد أوضحنا أنّه لا يمكن أن يستفاد من القرآن المجيد أنّ للمجتمع ، بأيّ معيار قد تكوّن ، (سواء أكان لو البشرة أم النسب أم القوميّة أم اللغة أم الدين أم المذهب أم الحكومة والدولة أم . . .) روحاً واحداً شخصيّاً حالاً في جميع أفراد ذلك المجتمع (بغضّ النظر عن التسامح الموجود في تعبير « الحلول » ، لأنّ روح الفرد الإنسانيّ أيضاً لا « تحلّ » في بدنه) . ولا يمكن أن يستفاد من هذا الكتاب الشريف أيضاً أنّ لكلّ فرد روحين : إحداهما الروح الفرديّة التي يتميّز بالوحدة الشخصيّة ، والثانية روح جماعيّة تتّصف بالوحدة النوعيّة . فليس صحيحاً ـ من وجهة النظر القرآنيّة ـ القول أنّ الروح الاجتماعيّة أو الروح الجماعيّة تصبح منشأ لآثار معيّنة ولها أعمال تمتدّ عواقبها وتبعاتها لتشمل جميع أفراد المجتمع . فالآيات القرآنية ، مثل جميع المحاورات العرفيّة والخطابات العقلائيّة تماماً ، عندما تتحدّث عن فئة أو تخاطب مجموعةً فإنّها لا تشير إلىٰ كلّ واحد من أفراد تلك الجماعة ، وإنّما تؤكّد علىٰ تعميمات ، وإذا كانت هناك استثناءات فإنّها توضّحها ، وبهذا اللون من الخطابات والمحاورات لا يمكن الاستدلال علىٰ وجود روح جماعيّة واحدة .

وحاصل ما ذكرناه في الفصلين الأخيرين هو أنّه من الخطأ التصوّر : كما أنّ لمجموع أجزاء بدن الإنسان روحاً واحدة متعلقةً بجميع تلك الأجزاء فكذا أفراد الإنسان ، فهم عندما يعيشون الحياة الاجتماعيّة يصبحون مستعدّين لكي تُنفخ فيهم جميعاً روح واحدة هي الروح الاجتماعيّة .

وكذا قولنا أنّ لجميع أفراد مجتمع ما رأياً واحداً في أحد المواضيع فليس معناه أنّ هناك رأياً واحداً شخصيّاً يتمتّع به موجود حقيقيّ يسمّىٰ « المجتمع » وما

يقال من « أنّ الإرادات الفرديّة تلتقي مع بعضها وتمتزج مثل قطرات الماء حينما تتجمّع لتكون بحراً » إن كان هذا القول من باب التشبيه والتمثيل فلا اعتراض لنا عليه ، وأمّا إذا قصد به أنّ الإرادات الفرديّة تلتقي مع بعضها وتمتزج في الواقع لتكون إرادة جماعيّة واحدة تتميّز بالوجود الحقيقيّ والوحدة الشخصيَّة ، فإنّه قول مرفوض مردود . ومن إدغام أنفس الناس ببعضها لا تتحقّق نفس واحدة أيضاً . إنّ هذه الأمور لم يتمّ إثباتها ، بل الثابت خلافها . إذنْ نحن لا نملك استدلالاً فلسفيّاً وبرهاناً عقليّاً لإثبات الوجود الحقيقيّ والشخصي للمجتمع ، ولا تتوفّر لدينا شواهد علمية ولا مؤيّدات تجريبيّة ولا آيات قرآنيّة ولا أدلّة نقليّة يستنبط منها ذلك . وهناك حديث منقول عن النبي الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلم ـ هذا نصّه : « **مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد ، إذا اشتكىٰ عضو منه تداعىٰ سائره بالحُمّىٰ والسهر** » إلّا أنّ هذا الحديث :

أولاً : لا يشمل جميع أفراد المجتمع وإنّما المؤمنين منهم فحسب .

ثانياً : لا يقول إنّ المؤمنين « جسد واحد » بل يقول « كمثل الجسد » ، أي إنّ مجتمع المؤمنين ليس واحداً حقيقيّاً وإنّما هو شبيه الواحد الحقيقيّ .

والواقع أنّ الحديث في مقام ترغيب المؤمنين في التعاون وحثّهم علىٰ الاهتمام ببعضهم ، وليس هو في مقام بيان حقيقة فلسفيّة أو رأي في علم الاجتماع .





القسم الثالث

تقنين المجتمع

وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ القانون .

٢ ـ الصدفة .

٣ ـ عدم الملازمة بين تقنين المجتمع وأصالته الفلسفيّة .

٤ ـ تقنين الشؤون الاجتماعية أو أنّها تحدث صدفة .

٥ ـ اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع .

٦ ـ تقنين التاريخ

٧ ـ القوانين الاجتماعية والتاريخية وحرّية الإنسان .

٨ ـ التكامل في المجتمع والتاريخ .





مقدمة

لقد تناولنا بالبحث في القسم الثاني مسألة أصالة الفرد أو المجتمع ونقلنا آراء وأقوال أصحاب الاتّجاه الفرديّ وأصحاب الاتّجاه الجماعيّ ، ثم أبطلنا القول بأصالة المجتمع بالمعنىٰ الفلسفيّ من وجهة النظر العقليّة ومن وجهة النظر القرآنيّة ، فيتعيّن القول بأصالة الفرد بالمعنىٰ الفلسفيّ ، وهو يعني نفي الوجود والوحدة والشخصيّة عن المجتمع . وعندئذ نواجه هذا السؤال .

إذا كان شيء ما لا يتمتّع بالوجود ولا الوحدة ولا الشخصبّة الحقيقيّة أيمكن أن يكون له نظام وقانون ؟

وإذا كان شيء ما لا يتمتّع بالوجود ولا الوحدة ولا الشخصيّة الحقيقيّة أيمكن أن يكون له نظام وقانون ؟

وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكن تصوير هذا وتفسيره بحيث يمكن قبوله ؟

وفي هذا القسم نحاول ـ بعون الله ـ الإجابة علىٰ هذين السؤالين ، وبيان أنّ القول بالاتّجاه الفرديّ لا يتهافت مع القول بتقنين المجتمع .

ولهذا الغرض بدأنا أولاً ببيان مفهوم « القانون » ومفهوم « الصدفة » وذكرنا المعاني المتعدّدة لكلّ واحد منهما ، ثمّ أثبتنا أنّ بين تقنين المجتمع ، من ناحية ، وأصالته الفلسفية ، من ناحية أخرىٰ ، لا توجد أيّة ملازمة ، حتىٰ يعترض علينا أحد بأنّنا لمّا كنّا منكرين لأصالة المجتمع فلسفياً فنحن لا نستطيع أن ندخل إلى

البحث في كون المجتمع تابعاً لقانون أم أنّ الصدفة هي المتحكّمة فيه .

ثمّ أقمنا الدليل علىٰ أن الأمور الاجتماعيّة مقنّنة ولا تحدث صدفة ، وأنّ قوانين علم الاجتماع ـ الّتي يبيّن كلّ واحد منها تقنين ظاهرة من الظواهر الاجتماعيّة ـ مشتركة بين جميع المجتمعات .

ثمّ تساءلنا عن التاريخ ـ بمعنىٰ كلّ البشريّة ـ هل هو تابع لقانون أم لا ؟

واستعرضنا رأيين لمفكّرينَ من أشهر الناس الذين أجابوا بالإيجاب علىٰ هذا السؤال وهما هيجل وماركس .

ولكي نُبطل وجهين مشتركين في نظريّة هيجل ونظريّة ماركس ، ونثبت أنّ حركة التاريخ لا تتضارب مع اختيار الناس ، وليست هي تكامليّة بالضرورة ، فقد عقدنا هذين الفصلين وهما « القوانين الاجتماعيّة والتأريخيّة وحريّة الإنسان » و « التكامل في المجتمع والتأريخ » .

وفي أثناء الفصل الأخير أثبتنا هذه الملاحظة المهمّة وهي : أنّ حركة التاريخ أساساً لا يمكن اكتشافها ولا التنبّؤ بها بواسطة العلم ، أو بواسطة أيّ استدلال آخر .



١ ـ القانون

يستعمل لفظ « القانون » على الأقلّ : أحدهما في الأمور الاعتباريّة الوضعيّة المتفق عليها ، والآخر في الأمور الحقيقيّة الواقعيّة الثابتة في نفس الأمر .

و « القانون الاعتباريّ أو التشريعيّ » هو مفاد جملة تدلّ صراحةً أو بالالتزام على الأمر أو النهي . فمثلاً « كلّ سائق لا بدّ أن يقود ما في يده من وسائط النقل على الجهة اليمنى للسير » يُعدّ من قوانين المرور ، ويدلّ صراحة على « الأمر » وفيه إلزام حيث قلنا « لا بدّ » ، بينما قولنا « إنّ الأراضي الموات مباحة ويستطيع كلّ إنسان أن يتصرّف فيها » لا يدلّ صراحةً على الأمر ولا النهي ، وليس فيه « لا بدّ » و « لا ينبغي » ، وإن كانت فيه دلالة بالالتزام على أنّه « لا ينبغي مضايقة إنسان أو منعه عندما يريد التصرّف في الأراضي الموات » .

وعلى كلّ حال فكلا هذين القانونين يعدّ من القوانين الاعتباريّة أو التشريعيّة ، وأساساً فإنّ جميع القوانين « الحقوقيّة » من قبيل القوانين التي تجعلها مجالس التقنين (البرلمانات) ، وتأخذ الحكومات على عاتقها موضوع تنفيذها وتتولّى السلطات القضائيّة مهمّة معاقبة المخالفين لها ، وكذا القوانين التي تشرح طريقه التنفيذ في الوزارات والدوائر الحكوميّة والقوانين الداخليّة لجميع المنظّمات والمؤسّسات ، تعدّ جميعاً قوانين اعتباريّة .

وأمّا « القانون الحقيقيّ أو التكويني » فهو يحكي عن ارتباط ثابت في نفس الأمر ، ولا علاقة له بالوضع والاعتبار والاتّفاق . فالقوانين التي هي من قبيل قولنا « حاصل جمع اثنين مع اثنين هو أربعة » أو « يغلي الماء بسبب الحرارة » أو « يوجد الماء من تركيب الأوكسجين مع الهيدروجين » أو « تصنع الأشجار الموادّ السكّر بواسطة ضوء الشمس والماء وأنيدريد الكاربونيك » هي بالترتيب قوانين رياضيّة ، فيزيائيّة ، كيميائيّة ، حيويّة ، تتحدّث عن ارتباطات متحقّقة في نفس الأمر ، وليست متوقّفة علىٰ الوضع والجعل ، فهي إذن قوانين حقيقيّة .

ويستطيع الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار مفهوماً جامعاً بين هذين المعنيين ، بحيث يكون لفظ « القانون » موضوعاً لذلك المعنىٰ الجامع ، ويصبح القانون حينئذ علىٰ قسمين ، أي أنّ كلمة « القانون » مشترك معنويّ ، وهو يدلّ علىٰ معنىٰ واحد في مجال القوانين الاعتباريّة والقوانين الحقيقيّة .

ويستطيع أيضاً أن يعدّ كلمة « القانون » مشتركاً لفظيّاً بينهما ، بحيث يكون له معنيان مختلفان ، وكلّ واحد منهما يطلق علىٰ قسم معيّن .

فهذه الدراسات لغويّة وأدبيّة ، واختيار أيّ واحد من الرأيين لا تأثير له في البحوث الحقيقيّة ، ولهذا فنحن نغضّ النظر عنها في هذه الدراسة .

ومن هنا فصاعداً ـ في هذا الكتاب ـ لن يكون لنا غرض في القوانين الاعتباريّة والتشريعيّة ، وإنّما حديثنا كلّه ينصبّ علىٰ القوانين الحقيقيّة والتكوينيّة .

ولمّا كانت المفاهيم الكليّة أو المعقولات منقسمة ـ في أحد التقسيمات ـ إلىٰ ثلاث فئات هي المفاهيم الماهويّة والمفاهيم الفلسفيّة والمفاهيم المنطقيّة[1] ، فنحن نستطيع تقسيم القوانين الحقيقيّة أيضاً ـ بناءً علىٰ ذلك التقسيم

---

(١) من جملة المصادر التي يستطيع الباحث الرجوع اليها لكسب معلومات أكثر عن خصائص أقسام المعقولات الثلاثة هو كتاب: آموزش فلسفة، تأليف: محمد تقي مصباح اليزدي: ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، الجزء الأول، من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم (انتشارات اسلامي وابسته به جامعة مدرسين حوزة علمية قم)، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣.

نفسه ـ إلىٰ ثلاث فئات هي :

القوانين العلميّة : وهي تتشكّل من المفاهيم الماهويّة وتتحدّث عن الظواهر الخارجيّة الماديّة المحسوسة ، مثل قوانين الفيزياء والكيمياء والأحياء .

والقوانين الفلسفية : وهي تتشكّل من المفاهيم الفلسفية ، كقولنا : «الله موجود» ، « للإنسان نفس مجرّدة وخالدة » ، « الإنسان ليس مجبراً محضاً وإنّما هو يتمتّع بالاختيار وحريّة الإرادة » .

والقوانين المنطقيّة : وهي تتشكّل من المفاهيم المنطقيّة ، وتتحدّث عن الصور الذهنيّة ، كقولنا « إنّ إنتاج الشكل الأوّل مشروط بكون الصغرىٰ موجبة والكبرىٰ كلية » ، « كلّ قضيّة تستخرج من قضيّة أخرىٰ بعدول المحمول تكون علىٰ مستواها في القيمة من حيث الصدق والكذب » ، « في القياس الاستثنائيّ إذا كانت القضيّة الشرطيّة متّصلة فلا توجد له إلاّ صورتان منتجتان وهما : من وضع المقدّم يمكننا استنتاج وضع التالي ، ومن رفع التالي يمكننا استنتاج رفع المقدّم » .

والملاحظة التي تحسن الإشارة إليها في هذا المضمار هي أنّ جميع القوانين العلميّة مصاديق للقوانين الفلسفيّة عامّةً ولقانون العليّة خاصّةً .

والارتباط بين العلّة والمعلول هو ارتباط ضروريٌّ ، بمعنىٰ أنّ العلّة التامّة إذا تحقّقت فتحقّق المعلول يصبح ضرورياً ، ويكون وجود المعلول كاشفاً يقينياً عن وجود العلّة التامّة . فمن المستحيل أن يتحقّق العلّة التامة دون أن يتحقّق معلولها ، وكذا لا يمكن أن يتحقّق المعلول مع أنّ علّته التامّة لم تتحقّق ، والحاصل أنّه إذا وجدت جميع أجزاء العلّة التامّة ولم يكن هناك مانع (حيث إنّ عدم المانع شرط عدميٌّ وجزء من العلّة التامّة) فوجود المعلول سوف يتّصف بالضرورة ، سواء أكان العلّة والمعلول من الأمور الماديّة الجسمانيّة أم من الأمور المجرّدة والنفسانيّة أم من الأمور المركّبة من الروحيّة والجسميّة (كالعلل والمعلولات الاجتماعيّة) . غاية الأمر أنّه في الأمور الإراديّة والاختياريّة ـ سواء أكانت في مجال الشؤون الفرديّة أم في مجال الشؤون الاجتماعيّة ـ يوجد جزء آخر من أجزاء العلّة التامّة وهو الاختيار والإرادة للفاعل ، بمعنىٰ أنّه إذا لم تكن إرادة

الفاعل فإنّ المعلول الاختياريّ سوف لن يتحقّق .

وبالالتفات إلىٰ أنّ جميع القوانين العلميّة مصاديقُ ونماذجُ لقانون العليّة الفلسفيّ وأنّ الارتباط بين العلّة والمعلول ارتباط ضروريّ ، فلا بدّ من القول أنّ أيّ قانون علميّ فهو يرفض الاستثناء ، وهذا أمر يحتاج إلى شيء من التوضيح .

فالقوانين العلميّة والطبيعية تارةً تُبيَّن بصورة قضايا « حمليّة حقيقيّة » ، وأخرىٰ بصورة قضايا « شرطيّة متّصلة لزوميّة » وثالثةً بصورة قضايا « شرطيّة منفصلة حقيقيّة » . فإذا قلنا : « إنّ زوايا سقوط الضوء وانعكاسه تكون متساوية » فقد بيّنا أحد القوانين الفيزيائيّة بصورة قضيّة حمليّة حقيقيّة ، وهي القضيّة التي يُحكم فيها بثبوت شيء لشيء (أو بصرف ثبوت الشيء) أو نفي شيء عن شيء (أو مجرّد نفي الشيء) ، فهذه هي (الحمليّة) ، ولا يختصّ موضوعها بالأفراد المتحققين في الخارج ولا يقتصر علىٰ الأفراد الموجودين في الذهن ، وإنّما الحكم ثابت للأفراد الواقعيّين ، سواء أكانوا موجودين قبل ذلك أم سوف يوجدون بعده (وهي الحقيقيّة) . وإذا قلنا : « إذا ازدادت الحرارة فإنّ الأفعال والانفعالات الكيمائيّة تزداد معها » فقد بيّنا أحد القوانين الكيميائيّة بصورة قضيّة شرطيّة متّصلة لزوميّة ، بمعنى أنّ هذه القضيّة قد حُكم فيها بتناسب وتعلّق نسبة بنسبة أخرىٰ وكلتاهما متحقّقة في صميم تلك القضيّة (فهي شرطيّة) ، ويكون التناسب المذكور من قبيل التلازم بين نسبتين (فهي متّصلة) ، وتكون هاتان النسبتان بصورة تترتّب فيها إحداهما علىٰ الأخرىٰ أو ترافقها (فهي لزوميّة) . وإذا قلنا : « كلّ موجود حيّ فهو إمّا أحاديّ الخليّة أو متعدّد الخلايا » فقد بيّنا أحد القوانين الحيويّة بصورة قضيّة شرطيّة منفصلة حقيقيّة ، وهي تلك القضيّة التي يُحكم فيها بتناسب وتعلّق بين إحدىٰ النسبتين المتحقّقتين في صميم تلك القضية والنسبة الأخرىٰ (فهي شرطيّة) ، ويكون التناسب المذكور من قبيل التنافي والتعاند بين النسبتين (فهي منفصلة) ، وتكون هاتان النسبتان غير متلائمتين بحيث لا يعقل اشتراكهما في الوجود والعدم ، وحسب الاصطلاح الرائج في الجمع والرفع ، وبعبارة أخرىٰ في الصدق والكذب ، وإنّما هما دائماً بهذه الصورة وهي إذا كانت إحداهما صادقه وواقعه فالأخرىٰ تكون كاذبة ومرتفعة (فهي حقيقيّة) .

ولكنّه ينبغي الالتفات إلىٰ أنّ القوانين العلميّة حتّىٰ إذا بُيّنت في بعض المجالات بصورة قضيّة حمليّة حقيقيّة أو شرطيّة منفصلة حقيقيّة ، فهي ترجع في الواقع إلىٰ قضيّة شرطيّة متّصلة لزوميّة . فمثلاً هذه القضيّة الحمليّة الحقيقيّة « إنّ زوايا سقوط الضوء وانعكاسه تكون متساوية » ترجع في الواقع إلىٰ قضيّة شرطيّة متّصلة لزوميّة تقول : « إذا سقط ضوء علىٰ شيء ثقيل فإنه سوف ينعكس بزاوية مساوية لزواية السقوط » . وتسمّىٰ هذه القضيّة شرطيّة لأنّ النسبتين المتحقّقتين في صميمها ـ وهما سقوط الضوء علىٰ شيء ثقيل وانعكاسه بزاوية مساوية لزاوية السقوط ـ متناسبتان ومتعلّقتان ببعضهما ، وتُسمّىٰ متّصلةً لأنّ التناسب المذكور فيها هو من مقولة التلازم والاتّصال والارتباط بين النسبتين (علىٰ العكس من القضيّة الشرطيّة المنفصلة كقولنا « العدد إمّا زوج أو فرد » حيث يكون الحكم فيها بالانفصال والانقطاع بين نسبتين أو أكثر ، فيقال مثلاً إنّ بين زوجيّة عدد ما وفرديّته يوجد انفصال وتعاند) ، وتُسمّىٰ لزوميّة لأنّ الارتباط الموجود بين نسبتيهما يكون لازماً وضروريّاً ، بمعنىٰ أنّ سقوط الضوء علىٰ شيء ثقيل يرافق حتماً وبالضرورة انعكاسه بزاوية مساوية لزاوية السقوط (على العكس من القضية الشرطيّة المتّصلة الاتّفاقيّة ، كقولنا : « إذا لم يكن لفلانٍ وجه جميل فإنّ له سيرة حسنة » ، فترافق هاتين النسبتين هو بالصدفة[1] والاتّفاق ، بمعنىٰ أنّه لا يصدق هذا دائماً وهو كلّ من لم يكن له وجه جميل فإنّ له سيرةً حسنة ، وإنّما قد يكون شخص ليس له وجه جميل ولا يتمتّع بسيرة حسنة ، وقد يتمتّع شخص بالميزتين ، وقد يكون ذا وجه حسن إلاّ أنّ سيرته ليست حسنة ، وقد يكون وجهه ليس جميلاً إلاّ أنّ سيرته حسنة كالشخص المشار إليه في المثال المذكور) .

وكذا القضيّة الشرطيّة المنفصلة الحقيقيّة كقولنا : « كلّ موجود حيّ فهو إمّا أحاديّ الخليّة أو متعدّد الخلايا » فهي ترجع في الواقع إلىٰ هذه القضايا الشرطيّة المتصلة اللزوميّة وهي : « إذا كان أحد الموجودات الحيّة أحاديّ الخليّة فهو ليس متعدّد الخلايا » و « إذا لم يكن الموجود الحيّ أحاديّ الخلية فهو متعدّد الخلايا »

---

(١) نقصد من «الصدفة» هنا معناها العرفي، وليس معناها الفلسفيّ الدقيق الذي ننكره، وسوف نشير إلىٰ هذا الأمر خلال هذا القسم من دراستنا.

و « إذا كان الموجود الحيّ متعدّد الخلايا فهو ليس أحاديّ الخليّة » و « إذا لم يكن الموجود الحيّ متعدّد الخلايا فهو أحاديّ الخليّة » .

فالقضيّة القائلة : « إذا كان أحد الموجودات الحيّة أحاديّ الخليّة فهو ليس متعدّد الخلايا » هي قضيّة شرطيّة ، لأنّ الحكم فيها بنسبة يكون مشروطاً بنسبة أخرىٰ ، أي أن كون الموجود الحي ليس ذا خلايا متعدّدة معلّق ومنوط بكونه ذا خليّة واحدة ، وهي متّصلة لأنّ الحكم فيها يفيد الاتّصال والتلازم والارتباط بين النسبتين ، وليس الانفصال والعناد بينهما ، وهي لزوميّة لأنّ الارتباط بين نسبتيها هو ارتباط حتمي وضروريّ وليس بمحض الصدفة والاتّفاق .

والسرّ في أنّ الارتباط بين المقدّم والتالي حتميّ وضروريّ في القضايا الشرطيّة المتّصلة اللزوميّة هو أنّ المقدّم (الجزء الأوّل من القضيّة) علّة للتالي (الجزء الثاني من القضيّة) أو التالي علّة للمقدّم ، أو أنّ كليهما معلول لعلّة واحدة . ففي هذه القضيّة القائلة : « كلّما اشتدّ الضوء صغرت عدسة العين » يكون المقدّم علّة للتالي ، بمعنى أنّ اشتداد الضوء علّة ، وصِغَر عدسة العين معلول لها ، وبناءً علىٰ هذا يصبح من المستحيل أن يشتدّ الضوء ، أي تتحقّق العلّة ، لكنّ صغر عدسة العين ، الذي هو معلولها ، لا يترتّب عليها . وأمّا في هذه القضيّة القائلة : « إذا خُسف القمر فإنّ الأرض تكون حائلة بينه وبين الشمس » فإنّ التالي فيها علّة للمقدّم ، بمعنىٰ أنّ حيلولة الكرة الأرضيّة بين القمر والشمس علّة ، وخسوف القمر معلولها . وبناءً علىٰ هذا يكون من المستحيل تحقّق خسوف القمر ، أي وجود المعلول ، من دون تحقّق حيلولة الأرض بين القمر والشمس ، أي من دون وجود علّته .

وأمّا هذه القضيّة القائلة : « إذا وجد البرق فإنّ الرعد موجود أيضاً » فإنَّ المقدّم والتالي فيها معلولان لعلّة واحدة ، بمعنىٰ أنَّ ظاهرة البرق معلولة لاصطدام سحابتين ببعضهما مع أنّهما تحملان تيّارات كهربائية موجبة وسالبة ، وكذا ظاهرة الرعد فإنّها معلولة لنفس تلك العلّة ، ومن الواضح أنّ أيّ واحد من هذين لا يوجد إلاّ مع الآخر ، وذلك لأنّه إذا فرضنا وجود البرق فإنّ علّته ـ وهي اصطدام السحب التي تحمل تيّارات كهربائيّة متخالفة ـ تكون متحقّقة قطعاً ، وإذا اصطدمت

السحب الحاملة لتيّارات كهربائية متخالفة فإنّ معلولها ـ وهو الرعد ـ سوف يوجد يقيناً .

والحاصل أنّه في القضايا الشرطيّة المتّصلة اللزوميّة ـ التي تستعمل في العلوم ـ إمّا أن يكون المقدّم علّة للتالي أو التالي علّة للمقدّم ، وفي هذه الصورة يكون وجود أحدهما مترتّباً علىٰ وجود الآخر بالضرورة ، وإمّا أن يكونا معلولين لعلّة واحدة ، وحينئذ لا بدّ أن يكونا مترافقين في الوجود .

وخلاصة القول فإنّ القوانين العلميّة ـ بأيّة صورة من الصور الثلاث السابقة الذكر ظهرت ـ هي في الواقع قضايا شرطيّة متّصلة لزوميّة ، فإذا تحقّق المقدّم أو الشرط أو الملزوم فإنّ التالي أو جزاء الشرط (أو المشروط) أو اللازم سوف يتحقّق حتماً أو بالضرورة .

وبعبارة أخرىٰ فالقوانين العلميّة ترفض الاستثناء ، لأنّ أيّ قانون علمي فهو حاكٍ عن ارتباط علّي ومعلوليّ بين ظاهرتين ، وواضح أنّه من المستحيل تحقّق ظاهرة هي في الواقع علّة تامّة لظاهرة أخرىٰ من دون أن يتحقّق معلولها .

وبناءً علىٰ هذا فإذا لاحظنا مورد استثناء واحد أو أكثر من أحد القوانين العلميّة فإن ذلك يدلّ علىٰ أنّ مكتشف ذلك القانون قد تصوّر شيئاً علّةً تامّة وهو لم يكن في الواقع علّة تامّة ، وإنّما كان علّة ناقصة أو ليس هو علّة على الإطلاق ، فمكتشف القانون إذا عرف العلّة التامّة لإحدىٰ الظواهر بصورة دقيقة وأدرك جميع أسبابها وشروطها ومقتضياتها وموانعها فإنّ ذلك القانون لا يقبل الاستثناء أصلاً . وأمّا معرفة أغلب أجزاء العلّة التامّة والغفلة عن بعض أجزائها ، الموجودة غالباً ، وعدّ أغلب أجزاء العلّة التامّة كلَّ العلّة التامّة يؤدّي بنا إلىٰ القول بالاستثناء أحياناً ، وذلك عندما نلاحظ عدم تحقّق المعلول المتوقّع والمنتظر ، ولا نلتفت إلىٰ أنّ عدم المعلول هو نتيجة لعدم تلك الأجزاء من العلّة التامّة التي كانت موجودة غالباً وهي مفقودة في هذا المورد الخاصّ ، وكذا من المحتمل أن لا نكون عالمين ببعض أو جميع الموانع التي تحول دون تأثير العلّة الفاعليّة ، ولهذا نتخيّل أنّ عدم المعلول استثناء من أصل القانون ، بينما هو في الواقع مستند إلىٰ وجود المانع .

ونستنتج من هذه النقاط الأربع أو الخمس الماضية أنّ ملاحظة ولو مورد

واحد للنقض يؤدّي إلىٰ سقوط القانون المذكور عن كونه قانوناً ، لا أنه يبقى علىٰ « قانونيّته » ويُستثنىٰ منه مورد واحد أو عدّة موارد ، فالقول بأنّ هناك « قانوناً يقبل الاستثناء » إنّما هو تركيب متناقض .

ويواجهنا في هذا المضمار سؤال آخر وهو :

هل الشرط اللازم لكلّ قانون أن يكون موضوعه أمراً كليّاً أم قد يكون القانون ذا موضوع جزئيّ ؟

لا شك أنّه في الأمور الاعتباريّة قد تكون بعض القوانين بصورة قضايا شخصيّة ، بمعنىٰ أنّ موضوع تلك القضايا جزئيّ ، فمثلاً هذا القانون القائل :

« إنَّ أوّل مجموعة من فقهاء الدستور لا بدّ أن تهيىء القوانين المتعلّقة بعدد خبراء الدستور والشروط اللازم توافرها فيهم وكيفية الاقتراع عليهم والقانون الذي ينظّم الاجتماعات الخاصّة للدورة الأولىٰ ، فكلّ هذه الأمور يتمّ الاتّفاق عليها بأكثريّة الآراء » (أن هذا مضمون جانب من الفصل الثامن بعد المائة من دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران) ، إنّما هو قضيّة شخصيّة ، لأنّ « أوّل مجموعة من فقهاء الدستور » ليس عنواناً كليّاً وإنّما هو يطلق علىٰ مجموع ستّة أفراد فحسب ، وبعبارة أخرىٰ فإنَّ هذا القانون ليس له في الخارج إلاّ مصداق واحد (وتحسن الإشارة في هذا المجال إلىٰ أنّ القضيّة « الشخصية » أو « الخاصّة » لا تنحصر في القضايا التي هي من قبيل قولنا : « عليٌّ عالم » و « حافظ شاعر مجيد » ، وإنّما حتّىٰ إذا كان موضوع القضيّة جمعاً أو اسم جمع ويُحمل المحمول علىٰ المجموع بما هو مجموع لا لكلّ فرد علىٰ حدة فإنّ القضيّة سوف تكون « شخصيّة » أيضاً ، من قبيل هذه القضايا : « كان إخوة يوسف أحد عشر شخصاً » و « حكم بنو أميّة ما يناهز ألف شهر ، وسيطر بنو العبّاس ما يقرب من خمسمائة عام » و « انهزم الخوارج في وقعة النهروان » ، ومثل هذه القضايا التي يقصد من موضوعها مجموع أفراد معيّنين ، ولا يكون المحمول وصفاً لكلّ فرد علىٰ حدة وإنّما هو وصف لمجموع الأفراد بما هم مجموعة أفراد ، تُسمّىٰ أيضاً بالقضايا «الجمعيّة») .

وأمّا في الأمور الحقيقيّة فهناك اتّفاق تقريباً علىٰ أنّ جميع قوانينها لا بدّ أن

تكـون مـوضـوعـاتُهـا مفـاهيـم كلّيـة ، وتسـوّر بـ « سـور » مـن قبيـل « كـلّ » و « جميع » .

وبناءً علىٰ هذا فالقضايا التي هي من قبيل : « كوكب المشتري يتميّز بأربعة أقمار » و « فرودسيّ ناظم الشاهنامه » و « مدينة مكّة واقعة في الحجاز » صحيحٌ أنّها تتحدّث عن واقعيّات ، ولكنّها لا يمكن عدُّها قوانين حقيقيّة ، لأنّ موضوع كلّ واحدة منها هو مفهوم جزئي ، وكذا هذه القضايا : « بعض الطيور مهاجر » و« بعض الأمراض من نوع الوباء » و « بعض الطيور ليس قادراً علىٰ الطيران » و « فريق من الأمراض ليس ناشئاً من التسمّم الغذائي » ، فإنّها لا تعدّ من جملة القوانين ، وصحيحٌ أنّ موضوع كلّ منها مفهوم كلّي إلّا أنّ « السور » فيها من قبيل « بعض » و « فريق » و «طائفة » .

وذلك بخلاف هذه القضايا : « مربّع الوتر في كلّ مثلّث قائم الزاوية يساوي مجموع مربّع الضلعين الآخرين » و « قوّة الجاذبية بين جسمين تتناسب طردياً مع حجميهمـا » و « الحـديـد يقبـل التـركيـب مـع الأوكسجيـن » و « جميـع الثـديّيـات لهارئة » و « لكلّ إنسان روح لا تفنىٰ بفناء جسده » ، فهي تعدّ من جملة القوانين الحقيقيّـة ، لأنّ مـوضـوع كـلّ منهـا مفهـوم كلّـي ، وهـي أيضـاً قضـايـا « كلّيـة » لا « جزئيّة » .

وخلاصة القول : فلكي تُعدّ القضيّة « قانوناً حقيقيّاً » لا بدّ أن تتّصف بما يأتي :

أولاً : يجب أن لا يكون موضوعها أمراً جزئيّاً .

ثـانيـاً : لا بـدّ أن يكـون « سـورهـا » مـن الألفـاظ الـدالـة علـى جميـع أفـراد الموضوع .

وبناءً على هذا فإن القضية الشخصية لا يمكن عدّها قانوناً وكذا القضايا الجزئية (وهي التي يكون « سورها » دالاًّ على بعض أفراد الموضوع) .

وتبقى القضايا « الكليّة » فهي التي يمكن عدّها « قانوناً » فحسب (سواء أكانت موجبة أم سالبة) . وبعبارة أخرىٰ فإنّ هذه الأوصاف الثلاثة وهي « الكليّة »

و «الضرورة» و «الدوام» من مقوّمات جميع القوانين الحقيقيّة .

وها هنا نواجه سؤالاً آخر وهو : هل يكفي لكي تصبح القضيّة قانوناً أن يكون موضوعها مفهوماً كليّاً ، أم علاوةً علىٰ هذا الشرط اللازم لا بدّ أن يكون لموضوع القانون في الخارج مصاديقُ متعدّدةٌ أيضاً ؟

وبعبارة أخرىٰ : القضيّة الكليّة التي ليس لها إلاّ مصداق واحد ولا يمكن أن يكون لها مصداق سواه ، هل يصحّ عدُّها قانوناً حقيقيّاً أم لا ؟

لا يبعد أنّه يكفي لكي تصبح القضيّة قانوناً أن يكون مفهومها قابلاً للانطباق علىٰ موارد مختلفة ، ولا تحتاج إلى تعدّد مصاديقها في الخارج أيضاً . ولنأخذ مثلاً هذه القضيّة بعين الاعتبار وهي :

« إنّ واجب الوجود يتميّز بالكمالات اللامتناهية » . فموضوع هذه القضيّة ، أي « واجب الوجود » ، مفهوم كليٌّ ، ولكنّه كلي قد تحقّق منه في الخارج فرد واحد ، ويستحيل تحقّق فرد آخر منه . فهل يمكن القول أنّ هذه القضيّة ، لمّا كان لموضوعها مصداق واحد فحسب ولا يمكن أن يكون له سواه ، ليست قانوناً حقيقيّاً ؟

نحن نعتقد أنّ الجواب علىٰ هذا السؤال هو بالسلب ، فالعقل الإنسانيّ يدرك ارتباطاً ضروريّاً بين كون الشيء « واجب الوجود » وكونه « ذا كمالات غير متناهية » ، بحيث إذا فرضنا ، وفرض المستحيل ليس بمستحيل ، أنّ فردين أو أكثر قد تحقّقا من واجب الوجود فإنّهما يتمتّعان بالكمالات اللانهائية . ونفس اكتشاف هذا الارتباط الضروريّ كاف ليثبت لنا قانونيّة هذه القضيّة .

إذن فالضروريّ في هذا المجال هو كون مفهوم الموضوع كلّياً ، ولا يشترط أن يكون له في الخارج أكثر من مصداق واحد . ويعتقد البعض أنّ التمتّع بأكثر من مصداق واحد إن لم يكن شرطاً لازماً لجميع القوانين الحقيقيّة فهو علىٰ الأقلّ شرط لازم للقوانين العلميّة والتجريبيّة ، وذلك لأنّ القانون إذا لم تكن له مصاديقُ متعددة فهو إذن لا يقبل التكرار ، ومن الواضح جدّاً أنّ القانون العلميّ التجريبيّ لا يمكن الظفر به من دون تجربة وتكرار .

إلاَّ أنّنا نعتقد أنّ هذا الشرط المذكور لا لزوم له حتّىٰ في مجال القوانين العلميّة التجريبيّة ، وذلك لأنّ هناك فرقاً أساسيّاً بين ثبوت أحد القوانين وإثباته ، فجميع القوانين المنطقيّة والفلسفيّة لها « ثبوت » قبل أن يكون لها « إثبات » . وبناءً علىٰ هذا يكون للقوانين العلميّة التجريبيّة « ثبوت » قبل أن تكتشف وتفهم . وصحيحٌ أنّ للتكرار والتجربة تأثيراً في مجال القوانين العلميّة التجريبية إلاَّ أنّه متعلّق باكتشافها وفهمها ، وليس بثبوتها الواقعيّ الخارجيّ . فمثلاً هذا القانون الفيزيائي : « كل كمّية معيّنة من الغاز يكون لمقدار ضغطها تناسب عكسيٌّ مع حجم الغاز ، بشرط أن تكون الحرارة ثابتة وأن لا يصل الضغط إلىٰ الحدّ الذي يحوّل الغاز إلىٰ سائل » كان ثابتاً في الخارج والواقع منذ مليارات السنين قبل أن يكتشفه ويفهمه عالم الكيمياء الإنجليزيّ روبرت بويل[(١)] (١٦٢٧ ـ ١٦٩١ م) ، وله ثبوتٌ الآن أيضاً وسوف يكون له في المستقبل (هذا كلّه علىٰ فرض صحّة هذا القانون) .

وإذا كان للاختبار والتجربة والتكرار تأثير فهو في إلمام بويل بهذا القانون ، لا في ثبوته ووجوده .

ولنفرض أنّنا لا نستطيع الظفر بالقانون العلميّ التجريبيّ إلاّ عن طريق التجربة والتكرار (وهو فرض توجد في صحّته مناقشات كثيرة)[(٢)] إلاَّ أنّ هذا الفرض لا يوصلنا إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ هناك شرطاً لازماً لإثبات وتأييد أيّ قانون عمليّ تجريبيّ وهو أن يكون لذلك القانون أكثر من مصداق واحد . فهذه النتيجة المذكورة شيء ، والاعتقاد بأن هناك شرطاً لازماً لثبوت ووجود أيّ قانون علميّ تجريبيّ ، وهو أن يكون له أكثر من مصداق واحد ، هو شيء آخر ، فإذا لاحظنا بين ظاهرتين من ظواهر عالم الوجود ارتباطاً علّياً ومعلوليّاً وحيداً لا نظير له ، فإنّ القضيّة التي تحكي هذا الارتباط تكون بصورة قانون علمي تجريبيّ ذي

---

(١) Robert Boyle .

(٢) إنّ شرح وتفصيل هذا الموضوع يتعلّق بعلم النفس الإدراكي، ومع هذا فمن أحبّ الاطّلاع على عدم صحّة كليّة هذه القضيّة وإطلاقها فليرجع إلىٰ كتاب: علم ودين، ص ١٧٠ ـ ١٨٤ ، ولا سيّما ص ١٧٤ ـ ١٧٧ .

مصداق واحد ، وإن كنّا لا نستطيع إجراء التجارب علىٰ هذا القانون . إنّ عدم الظفر بالتجربة والاختبار قد يسدّ الطريق في وجه اكتشاف القانون أحياناً ، إلاّ أنّه يعجز عن إزالة وجود القانون أساساً .

والملاحظة التي تحسن الإشارة إليها في هذا المضمار هي أنّ هذه المقدّمة وهي أنّ القوانين العلميّة التجريبيّة تتحدّث عن ارتباط ضروريّ دائميّ ونظام مستمر ثابت ، لا ينبغي أن يستنتج منها أنَّ علماء العلوم التجريبيّة قادرون على التنبّؤ بجميع الأوضاع والأحوال المتعلّقة بالمستقبل بفضل دراساتهم وتحقيقاتهم ، وذلك لأنّنا أشرنا من قبل إلىٰ أنّ جميع القوانين العلميّة هي في الواقع قضايا شرطيّة متّصلة لزوميّة . وفي مثل هذه القضايا يمكن استنتاج « وضع التالي » من « وضع المقدّم » ، و «رفع المقدّم » من « رفع التالي » . فمثلاً إذا عرفنا هذه القضيّة وهي : « إذا كان الشيء ليس بمعدن فلن تكون له قوّة مغناطيسية » فإنّ هذا العلم لا يؤهّلنا للحكم علىٰ الشيء الذي في أيدينا إلاّ إذا عرفنا شيئاً آخر أيضاً وهو « أن هذا الشيء الذي هو في أيدينا ليس بمعدن » حينئذ نستطيع الحكم بأنّ « هذا الشيء المذكور ليس فيه قوّة مغناطيسيّة » ، أو عرفنا أنّ « هذا الشيء الذي في أيدينا يتميّز بقوّة مغناطيسية » عندئذ نستطيع الحكم بأنّ « هذا الشيء المذكور ليس غير معدنيّ (أي أنّه معدنيّ)» .

وبعبارة أخرىٰ فإنّ مجرّد العلم بأحد القوانين العلميّة لا يمنح القدرة علىٰ التنبُّؤ ، وذلك لأنّ القانون العلميّ لا يفيد أكثر من هذا ، وهو أنّه إذا تحقّق الشرط فإنّ المشروط سوف يتحقّق أيضاً ، ولا بدّ من سبيل لمعرفة « أنّ الشرط المذكور قد تحقّق » حتى نستطيع التنبُّؤ بأن « المشروط المتوقَّع سوف يتحقّق حتماً » . مثلاً أيُّ فلكيّ يكون عاجزاً عن التنبُّؤ بالخسوف والكسوف المستقبليّين بالاعتماد فقط علىٰ قوانين حركة الكواكب ، ولا يتيسّر هذا التنبُّؤ إلاّ إذا أضفنا لعلمه بقوانين حركة الكواكب علماً آخر بالأوضاع الحاليّة للشمس والقمر ، وإلاّ فلا . فقد يحيط عالم الأنواء الجويّة بجميع القوانين السائدة في مجال التغيّرات الجويّة ، ولكنّه مع ذلك لا يستطيع معرفة جوّ يوم غد هل هو مطير أم لا؟ وذلك لأنّ مثل هذا الحكم يستلزم لونين من المعرفة : أحدهما المعرفة المتعلّقة بالقوانين التي لا بدّ أن يُلمّ بها عالم الأنواء الجوّية ، والآخر هي المعرفة المتعلّقة بتحقّق الشروط المذكورة

في تلك القوانين ، وهذا العالِم المفروض فاقد لها .

والحاصل أنّ تنبّؤات العلماء ليست مطلقة ومن غير قيد وشرط ، وإنّما هي مقيّدة ومشروطة بتحقّق « المقدّم » أو « الملزوم » أو « الشرط » في تلك القضايا .



٢ ـ الصدفة

لكلمة « الصدفة » معانٍ متعدّدةٌ نشير هنا إلىٰ بعضها ممّا تتعلّق به حاجتنا[١]

ففي بعض الأحيان يكون أحد أجزاء العلّة التامة لشيء ما أو أحد شروط تحقّقه موجوداً أو حاضراً في أكثر الموارد القريبة للشمول ، بحيث تبقىٰ علّية تلك العلّة الناقصة أو شرطيّة ذلك الشرط مخفيّة عنّا .

وكذا أحياناً قد يكون أحد موانع تحقّق الشيء معدوماً وغائباً في أكثر الموارد ، بحيث يؤدّي إلىٰ غفلتنا عن مانعيّة ذلك المانع .

والآن إذا فرضنا أنّ تلك العلّة الناقصة أو ذلك الشرط قد انعدم في أحد الموارد ، أو أنّ ذلك المانع قد وجد فالنتيجة هي أنّ ذلك الشيء سوف لن يتحقّق ، وعندئذ نواجه أمراً خلاف ما كنّا نتوقّعه . وهذه الحادثة المخالفة لتوقّعنا نسمّيها عادةً بأنها « صدفة » و « اتّفاق » .

ولا ريب أنّ الحوادث النادرة التحقّق والمخالفة للتوقّع هي تابعة أيضاً لنظام العلّة والمعلول السائد في العالم كلّه ، وكونها غير متوقّعة وتسميتها بأنّها « صدفة » كلّ هذا ناشيء من جهلنا ببعض العلل الناقصة أو الشروط أو الموانع .

وقد توجد إحدىٰ الحوادث نتيجةً للتفاعل بين مجموعتين من العلل

---

(١) من أحبّ التوسّع في معرفة معاني «الصدفة» فعليه الرجوع إلى كتاب آموزش فلسفه، الجزء الثاني ص ١٢٥ ـ ١٢٧ .

والمعلولات المستقلّة ، وفي هذه الصورة أيضاً نطلق على هذه الحادثة أنّها حدثت « صدفة » . فمثلاً إذا وقعت حجارة من أعلىٰ الجدار علىٰ رأس إنسان مارّ بجانب ذلك الجدار فإنّنا نقول إنّها حادثة وقعت « صدفةً » ولكنّ الواقع هو أنّ سقوط الحجارة تابع لمجموعة من العلل الفيزيائيّة والميكانيكيّة ، ومرور هذا الإنسان ، في لحظة سقوط الحجارة ، تابع لمجموعة أخرىٰ من العلل الحيويّة والنفسيّة ، والتفاعل والتلاقي بين هاتين الفرقتين من العلل والمعلولات المستقلّة هو الذي تسبّب في وقوع هذه الحادثة .

وأحياناً نطلق « الصدفة » علىٰ الشيء الّذي تحقّق ولكنّنا ما كنّا نقصد إيجاده ، فنحن نقول مثلاً : « لقيتُ الصديق الفلانيّ صدفةً في مفترق الطرق أو في السيّارة » ، ونقصد به : « إنّني لقيته وإن لم أقصد لقاءه ولم أتحرّك من أجل ذلك » .

ومن الجدير بالذكر أنّ أغلب الحوادث التي نواجهها في حياتنا الشخصيّة هي من هذا القبيل ، بمعنىٰ أنّنا لم نتنبّأ بها ، ولم يكن لدينا مخطط بشأنها ، ولم نتّجه إليها عالمين متعمّدين ولم نتقدّم نحوها قاصدين . ومن الواضح أنّ عدَّ هذه الأمور من قبيل الصدفة لا يعني أنّها قد تحقّقت من دون علّة ، وإنما يعني أنها قد وجدت بدون قصدنا ونيّتنا . وهناك قسم كبير من الأحداث الاجتماعيّة يمكننا وصف « الصدفة » بهذا المعنى . فمثلاً قد يقوم فرد بعمل بدافع خاصّ ، ويقوم فرد آخر بعمل ثانٍ بدافع مختلف ، إلاّ أنّ هذين العملين يرتبطان ببعضهما ، ويصبح ارتباطهما منشأ لمجموعة من الآثار والنتائج التي لم يتنبّأ بها أيُّ واحد من هذين الشخصين ، ولم يكن لأيّ منهما نيّة إيجادها .

إذا انتهينا من معنىٰ « الصدفة » عند العرف فإنّنا نعرّج علىٰ ذكر معناها في علم الكلام والفلسفة ، وهي تعني فيهما بطلان أصل العلّية ، فعالم الوجود ليس خاضعاً لنظام العلّية والمعلوليّة ، وبعبارة أخرىٰ : هناك وقائع وحوادث لم يقصدها أيُّ فاعل في أيّ مرتبة من المراتب .

وهذا المعنىٰ لـ « الصدفة » هو الذي ننكره بشدّة ونهاجمه . فمن وجهة نظرنا ـ وهي نظرة إلٰهيّة ـ أيُّ شيء يُعدّ « صدفة » فهو « صدفة » بالنسبة إلىٰ فاعله

فحسب ، لا أنّه « صدفة » مطلقاً . ولقائي مع صديقي في مفترق الطرق أو في السيّارة يعدّ صدفة بالنسبة لي وإلىٰ قصدي وإرادتي فحسب (وكذا الأمر بالنسبة إلىٰ صديقي وقصده وإرادته أيضاً) ، وذلك لأنه لا يتمتّع بعلّة غائيّة في نفسي (وفي نفسه أيضاً) ، لا أنّه « صدفة » مطلقاً ، أي لم يقصده فاعل أصلاً . فكلّ عالم الوجود خاضع للسلطة والإرادة والمشيئة الإلٰهيّة ، ولا يتحقّق أيُّ موجود في أيّ زمان أو مكان إلّا إذا شملته إرادة الله تعالىٰ ومشيئته .

فالنبيّ موسىٰ على نبيّنا وآله وعليه السلام عندما غادر هو مع عائلته مَدْيَنَ قاصداً وطنه رأى ناراً إلى جانب جبل « الطور » : ﴿ . . . **قال لأهله امكثوا إنّي آنست ناراً لعلّي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلّكم تصطلون** ﴾[1] .

ولمّا اقترب من النار تغيّرت الأوضاع والأحداث وعندئذ بُعث نبيّاً ، ومن الواضح أنّ هذه الحادثة بالنسبة إلىٰ موسىٰ ـ عليه السلام ـ الذي كان يقصد أخذ جذوة من النار ليدفي بها أهله كانت « صدفة » ، إلّا أنّها لا تعدّ « صدفة » بالنسبة لله تعالىٰ القائل : ﴿ **جئت علىٰ قدر يا موسى** ﴾[2]

وكلّ واحد منّا إذا تأمّل في الحوادث والوقائع التي مرّت عليه في حياته فسوف يدرك أنّ أكثرها كان « صدفة » بالنسبة إليه ، بمعنىٰ أنّه لم يكن قاصداً لها . مع أنّها جميعاً ليست خارجة عن نطاق إرادة الله تعالىٰ ومشيئته .

وما ورد في نصوصنا الدينيّة من التأكيد على شموليّة القضاء والقدر والإرادة الإلٰهيّة إنّما هو ناظر إلىٰ هذا الموضوع ، كقوله تعالىٰ : ﴿ **ما أصابَ من مصيبةٍ في الأَرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها** . . . ﴾[3] .

حيث تدلّ علىٰ أن ألوان البلاء والمصائب الفرديّة والاجتماعيّة تشملها جميعاً المشيئة والإرادة التكوينيّة الإلٰهية ، وليست هي صدفة محضة .

وخلاصة القول فإنّه لا توجد ظاهرة ليس لها علّة ولا يتعلّق بها قصد وإرادة

---

(١) سورة القصص، الآية : ٢٩ .

(٢) سورة طه، الآية : ٤٠ .

(٣) سورة الحديد، الآية : ٢٢ .

أيّ فاعل إطلاقاً . وكلّ شيء يوجد في أيّ زمان أو مكان وبأيّة صورة فهو مورد تعلّق الإرادة والمشيئة الإلهيّتين إما بلا واسطة أو في طول الأسباب القريبة . إنّ كلّ الأمور واقعة تحت التقدير والتدبير الإلٰهيّ الحكيم وخاضعة لنظام العالم الضروريّ ، من دون أن يلزم من ذلك جبر ومن دون أن تسلب الإرادة الحرّة من أيّ فاعل مختار ، وذلك لأن إرادة الله تعالى ليست في عرض إرادة أيّ فاعل مختار ، وإنّما هي واقعة في مستوىً أعلىٰ منها وأرفع .



٣ ـ عدم الملازمة بين تقنين المجتمع وأصالته الفلسفية

بعد أن اتّضح لدينا مفهوم « القانون » ومفهوم « الصدفة » بالمقدار اللازم لمواصلة دراستنا ، وعرفنا أنّ « الصدفة » ـ بمعنىٰ إنكار العليّة أصلاً ـ أمر باطل ، وأنّ تخلّف المعلول عن علّته التامّة مستحيل ، فإنّنا نواجه هذا السؤال وهو : هل الاعتقاد بتقنين المجتمع متوقّف علىٰ القول بالوجود الحقيقيّ والعينيّ له أم لا ؟

تصوّر البعض أنّه لمّا كان القانون الحقيقيّ مبيّناً للارتباط بين أمرين حقيقيّين عينيّين ، فالمجتمع إذن لا يكون له قانون حقيقيّ إلاّ إذا كان ذا وجود حقيقيّ وعينيّ ، وأمّا إذا كان المجتمع أمراً اعتبارياً فستصبح قوانينه اعتباريّة أيضاً . وبناءً علىٰ هذا فلا يستطيع التحدّث عن وجود قوانين حقيقيّة للمجتمع إلاّ أولئك الذين يقولون بالأصالة الفلسفيّة للمجتمع .

لكنّ الواقع خلاف ذلك ، فالباحث الذي لا يعتقد بوجود حقيقيّ للمجتمع يستطيع القول مع هذا بوجود القوانين الاجتماعيّة ، بمعنىٰ تلك القوانين المسيطرة علىٰ العلاقات المتبادلة بين الفئات والطبقات الاجتماعية المختلفة . والسرّ في ذلك هو هذه الملاحظة وهي أنّ المجتمع وإن لم يكن له وجود حقيقيّ ، ومفهومه اعتباريّ وانتزاعيّ ، إلاّ أنّ له منشأ انتزاع يتمتّع بوجود عينيّ خارجيّ ، وبالنظر إلىٰ منشأ الانتزاع الموجود في الخارج (هذا) تكون القوانين الاجتماعيّة حقيقيّة وعينيّة .

وهنا تُطرح مسألة أخرىٰ وهي : إذا كانت القوانين الاجتماعيّة ـ في الواقع ـ

هي تلك القوانين المسيطرة علىٰ العلاقات المتبادلة بين الفئات والطبقات الاجتماعيّة ، وبالنظر إلىٰ أنّ الفئات والطبقات لا تتمتّع بالوجود الحقيقيّ أيضاً ، وإنّما الأجزاء المكوّنة لها وهم أفراد الإنسان موجودات حقيقيّة فحسب ، فما هو الفرق عندئذ بين هذه القوانين وقوانين علم النفس ؟ وبعبارة أخرىٰ : إذا كان « المجتمع » اسماً فحسب يطلق علىٰ مجموعة من أفراد الإنسان ، وهو لا نصيب له من الواقع والحقيقة ، فإنّه لا يمكن القول بوجود قوانين اجتماعيّة حقيقيّة إلاّ إذا أثبتنا وجود قوانين أخرىٰ غير القوانين الفرديّة تسيطر علىٰ أفراد الإنسان ، بحيث إذا انضمّ الأفراد إلىٰ الفئات والطبقات فإنَّ تلك القوانين تتحقّق ، فهل يمكن إثبات وجود مثل هذه القوانين المسيطرة علىٰ المجموعات الإنسانيّة لا علىٰ أفراد الإنسان ؟

لقد أشرنا سابقاً[1] إلى الجواب علىٰ هذا السؤال ، وقلنا إنّ لكلّ فرد من الناس طائفتين من الأمور النفسانيّة : إحداهما الأمور النفسيّة التي يتمتّع بها الفرد حتّىٰ لو فُرض عدم وجود أيّ إنسان آخر ، كالإدراك الحسّي والحافظة والإرادة والتخيّل وتداعي المعاني . وهذه النفسانيّات التي تشبه الشؤون الحيويّة من حيث كونها فرديّة خالصة يدرسها « علم النفس الفرديّ » . والطائفة الثانية هي النفسانيّات التي لا يظفر بها الفرد إلاَّ إذا وجد أناس آخرون وقامت بينه وبينهم علاقات وارتباطات ، كاللغة والتقليد وقبول التلقين . فهذه النفسانيّات التي يتمتّع بها الفرد من ناحية أنّ له حياة اجتماعية تشملها وتنظّمها قوانين « علم النفس الاجتماعي » .

إلاّ أنّه حتّى إذا غضضنا الطرف عن الأحكام النفسيّة الفرديّة والاجتماعيّة فإنّنا نواجه أحكاماً أخرىٰ تسيطر علىٰ الفئات والطبقات التي تظهر في أيّ مجتمع ، وتسمّىٰ هذه بأحكام « علم الاجتماع » ، ومن جملتها هذا الحكم وهو إذا أقدم أغلب الأفراد في فئة أو طبقة اجتماعية (أو مجتمع ما) علىٰ عمل معيّن فإن الآثار الجيّدة أو السيّئة لذلك العمل تشمل جميع الأفراد (وليس أغلبهم) .

وتشير إلىٰ هذا القانون المتعلّق بـ « علم الاجتماع » نصوص دينيّة عديدة ،

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ القسم الثاني، ٧.

منها قوله عزّ وجلّ :

﴿ ولـو أنّ أهـل القـرىٰ آمنـوا واتّقـوا لفتحنـا عليهـم بـركـات مـن السمـاء والأرض . . . ﴾[1]

حيث تدلّ هذه الآية الكريمة علىٰ أنّ أغلب الأفراد في المجتمع إذا أصبحوا من أهل الإيمان والتقوىٰ فإنّ بركات السماء والأرض تنهال عليهم ، كنزول المطر في محلّه وزيادة المحاصيل الزراعيّة وتربية الدوابّ ودفع الأمراض عنها ، والصحّة والسلامة الجسميّة لأفراد المجتمع والهدوء والاطمئنان النفسيّ لهم والأمن الاجتماعيّ عندهم .

وعكس هذا ممكن أيضاً : فإذا اختار أكثر الأفراد في المجتمع طريق الكفر والنفاق والشرك والظلم والفسق والفجور فإنّ التبعات والعواقب التكوينيّة السيّئة وغير المطلوبة لهذه الصفات والأفعال تشمل جميع الأفراد حتىٰ الصالح والمؤمن منهم ، ويشبه هذا تماماً ما إذا لم يهتمّ أكثر أفراد المجتمع بأسس الوقاية الطبّية ، فعندئذ تنتشر الأمراض ، وتصيب الأقليّة أيضاً ، يقول سبحانه : ﴿ واتّقوا فتنةً لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة ﴾[2] .

ومن الواضح أنّ هذا القانون القائل إنّ صفات أكثر الأفراد وأفعالهم تكون منشأً لآثار حسنة أو سيّئة تشمل الأقليّة أيضاً ، لا يتعلّق بعلم النفس الفرديّ ولا بعلم النفس الاجتماعيّ . وفي نفس الوقت الذي لا يدلّ فيه هذا القانون علىٰ وجودِ ووحدة وشخصيّة حقيقيّة للمجتمع ، فهو يبيّن ارتباطاً حقيقيّاً وتكوينيّاً ، وليس اعتباريّاً اتفاقيّاً . إنّ هذا القانون لا بدّ من عدّه من جملة قوانين علم الاجتماع .

وكذا هذا القانون القائل : « لا توجد حركة اجتماعية وتغيير سياسيّ لا يواجه أيّة موانع ولا يُبتلىٰ بأيّة نتائج غير مطلوبة » ، فهو علىٰ فرض صحّته يتحدث عن حقيقة لا تتعلّق بعلم النفس الفرديّ ولا بعلم النفس الاجتماعيّ ، وإنّما هي مرتبطة بعلم الاجتماع (السياسيّ) .

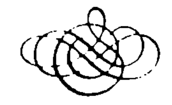
---

(١) سورة الأعراف، الآية : ٩٦ .

(٢) سورة الأنفال، الآية : ٢٥ .

والحاصل أنّ هنا وقائعَ إنسانيَّة كثيرة لا يتيسّر تفسيرها بقوانين علم النفس الفردي ، ولا بقوانين علم النفس الاجتماعي ، فهذه الحقائق تدخل ضمن نطاق علم الاجتماع .

والآن بعد أن اتّضح أنّه لا توجد ملازمة بين القول بتقنين المجتمع والقول بأصالته الفلسفيّة فإنّنا نسمح لأنفسنا أيضاً ، مع أنّنا لا نعتقد بوجود ووحدة وشخصية حقيقية للمجتمع ، أن نتناول بالبحث موضوع « تقنين الشؤون الاجتماعيّة أو أنّها تحدث صدفة » وأن ندافع عن تقنين الشؤون الاجتماعيّة وعن وجود قوانين تكوينيّة اجتماعيّة .



٤ ـ تقنين الشؤون الاجتماعية أو أنها تحدث صدفة

قبل كلّ شيء لا بدّ أن نعلم أنّ أيّ مجتمع يمكن دراسته بطريقتين : طريقة ساكنة وأخرىٰ متحرّكة . فدراسة المجتمع بطريقة ساكنة والتي تسمّىٰ « علم الاجتماع الساكن » تعني البحث عن أوضاع المجتمع وأحواله بغضّ النظر عن التطوّرات الطارئة عليه طيلة التاريخ .

وأمّا دراسة المجتمع بطريقة متحرّكة والتي تسمّى « علم الاجتماع المتحرّك » فهي تعني البحث عن التطوّرات التاريخيّة الطارئة علىٰ المجتمع .

فعلم الاجتماع الساكن يبحث عن تركيب المجتمع ونظامه في مرحلة زمنيّة معيّنة ، بينما علم الاجتماع المتحرّك يبحث عن التحوّل التاريخيّ للمجتمع .

وبناءً علىٰ هذا يصبح علم الاجتماع مكوّناً من قسمين : أحدهما « الساكن » وهو يتحدّث عن قوانين الفعل وردّ الفعل للأجزاء المختلفة في النظام الاجتماعيّ خلالَ مرحلة تاريخيّة معيّنة ، والقسم الآخر هو « المتحرك » وهو يبيّن قوانين الحركة والمسيرة التاريخية لكلّ المجتمع منذ البداية وحتّىٰ النهاية .

إذنْ علم الاجتماع الساكن يشرح النظام الموجود في أيّ مجتمع أثناء لحظة تاريخيّة ، بينما علم الاجتماع المتحرك يبيّن ما قطعه المجتمع من صعود وهبوط في مسيرته التاريخيّة منذ البدء ولحدّ الآن ، ويصوّر المتعرّجات التي تنتظره منذ الآن وحتّىٰ وصوله إلىٰ المرحلة النهائيّة .

والحاصل أنّ القسم الساكن من علم الاجتماع هو عبارة عن دراسة القوانين

السائدة في مجال « التعايش » بين أجزاء النظام الاجتماعي» ، والقسم المتحرّك من علم الاجتماع هو عبارة عن دراسة القوانين السائدة في مضمار « تعاقب » المراحل التاريخيّة علىٰ المجتمع .

يمكن القول أنّ هناك سبعة آراء قد أبديت حول تقنين الشؤون الاجتماعيّة أو أنّها تحدث صدفة ، إلاّ أنّ بعضها ناظر إلىٰ « علم الاجتماع الساكن » ، والبعض الآخر ناظر إلىٰ « علم الاجتماع المتحرّك » . ونبدأ بذكر الآراء الناظرة إلىٰ « علم الاجتماع الساكن » :

١ ـ أنّ الشؤون الاجتماعيّة ترفض التقنين ، ولا يصحّ الحديث عن « القوانين الاجتماعيّة » .

وهذه هي عقيدة أمثال الفيلسوف الاسكتلندي دافيد هيوم[(١)] (١٧١١ ـ ١٧٧٦) وأتباعه الذين ينكرون العلّية من أساسها ، ولا يؤمنون بوجود أيّ لون من ألوان القانون سواء أكان طبيعياً أم حيويّاً أم نفسيّاً أم اجتماعيّاً ، أو أنّهم يعترفون بأصل العلّية في نطاق الأمور الطبيعيّة والحيويّة ، ولا يوافقون علىٰ تعميمه ليشمل الشؤون الإنسانية ، وذلك لأنّ للإنسان اختياراً وإرادة حرّةً ، وهذا الاختيار ـ حسب زعمهم ـ يفنى الضرورة والكليّة في قوانين علم النفس وعلم الاجتماع .

ونحن نعتقد أنّ أصل العليّة من جملة الأصول الفلسفية المسلّمة التي لا يمكن إنكارها ، وهو شامل للأمور الإنسانيّة أيضاً ، غاية الأمر أنّه في الشؤون الإنسانيّة ـ الفرديّة منها والاجتماعيّة ـ يكون اختيار الإنسان جزءً من أجزاء العلّة التامّة لأيّ فعل من هذه الأفعال . إذنْ الاعتراف بالإرادة الحرّة للإنسان لا يعني إنكار الضرورة والكلّية في قوانين علم النفس وعلم الاجتماع[(٢)]

٢ ـ أنّ الشؤون الاجتماعيّة مقنّنة ، إلاّ أنّ لكلّ مجتمع قوانينه الخاصّة به .

وهذا هو تصوُّر من يعتقد أنّ كلّ مجتمع يشكّل ظاهرة فريدة ووحيدة بحيث

---

(١) David Hume .

(٢) من أحبّ التوسع في موضوع «العليّة» فليرجع إلىٰ كتاب: آموزش فلسفه، الجزء الثاني، القسم الرابع: علّت ومعلول، ص ١٣ ـ ١١٨ .

لا تشبه أيّ مجتمع آخر ، وبالتالي تصبح القوانين السائدة في ذلك المجتمع مختلفة عن القوانين السائدة في أيّ مجتمع آخر .

وأغلب هؤلاء ممن يعدّ المجتمع قائماً بثقافته (لا بحضارته) ، ويعتبر الثقافة متقوّمة بالقيم ، ويعتقد أنّ القيم والثقافة الخاصّة لكل مجتمع تصوغ هويته وقوانينه المعيّنة . ويؤمن شبنجلر ـ وهو واحد من هؤلاء ـ بأنّه ليس الدين والفنّ والفلسفة وحدها التي تتميّز بأفق خاص في كلّ ثقافة معيّنة ، وإنّما تمتد هذه الميزة لتشمل حتىٰ العلوم الطبيعيّة والرياضيّات أيضاً ، فإنّ لها جوّاً متميّزاً في كلّ ثقافة علىٰ حدة ، ولكلّ مجتمع آراؤه ونظراته الخاصّة به إلىٰ الحدّ الذي نواجه فيه جدراناً تستعصي علىٰ العبور قائمةً دون الترابط والتفاهم بين الثقافات .

ويندفع هذا المفكّر للاعتقاد بأنّ طريقة التفكير الرياضيّ أيضاً تخضع لتأثير الأسلوب الخاصّ في كلّ ثقافة بعينها ، بحيث يمكننا القول أنّ اليونانيين كانوا يتمتّعون برياضيات خاصّة ، ونحن اليوم نتميّز برياضيات حديثة تختلف عن تلك القديمة علىٰ أيّة حال[1]

وفي مجال ردّ هذه النظريّة قال البعض : لو كان المجتمع ظاهرة وحيدة فريدة فسوف لن يكون له قانون علميٌّ ، لأن القانون العلميّ حصيلة المشاهدة للأحوال والأوضاع المشابهة ، ونتيجة التجربة للظواهر التي تقبل التكرار ، وبناءً علىٰ هذا فالظاهرة التي لا تقبل التكرار لا يمكن أن يكون لها قانون علميّ . إلاّ أنّنا نستطيع ردَّ هذا الاستدلال بما يأتي :

أوّلاً : كما ذكرنا سابقاً (في نفس هذا القسم ١) فإنه يكفي لقانونيّة القانون أن يكون مفهومه قابلاً للانطباق علىٰ موارد متعدّدة ، ولا ضرورة لأن يكون له في الخارج أيضاً مصاديق متعدّدة . والقوانين العلميّة ليست متقوّمة بتجربة الإنسان ، وإنّما هي قائمة بوجود ارتباط علّي ومعلوليّ وإن كانت هذه العلّية والمعلوليّة منحصرة في فرد واحد ، وبالتالي فإنّه لا يمكن اكتشاف ارتباطهما عن طريق التجربة .

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ كتاب: انديشه ترقى تاريخ وجامعه، ص ١٧٨ و ١٩٤، وكتاب مراحل أساسي انديشه در جامعة شناسي، ص ١٠٧ .

ثانياً : أنّ « علم الاجتماع الساكن » يتوقّف علىٰ اكتشاف القوانين السائدة في مجال فعل وردّ فعل أجزاء النظام الاجتماعيّ الواحد في مرحلة تاريخيّة معيّنة ، ومن الواضح أنّ أجزاء المجتمع ـ وهي الأفراد والفئات والطبقات ـ ليست منحصرة في فرد بعينه حتىٰ لا يتيسّر كشف قوانينها عن طريق التجربة .

٣ ـ إنّ كل المجتمعات التي تعيش في « مرحلة تاريخيّة » واحدة تتميّز بقوانين مشتركة ومتشابهة ، وهي تختلف عن القوانين السائدة في المجتمعات التي لا تعيش تلك المرحلة التاريخيّة .

وتقول هذه النظرية ـ التي تتميّز بكثرة الأتباع ـ : إنّ كل مجتمع يمرّ خلالَ مسيرته التاريخيّة « مراحل » أو « مقاطع » متعدّدة ، وكلُّ مرحلة منها تختلف اختلافاً ذاتيّاً عن المراحل الأخرىٰ . ودخول المجتمع إلىٰ « مرحلة تاريخيّة جديدة يؤدي إلىٰ ظهور اختلافات عظيمة في البيئة الاجتماعيّة ، وممّا لا ريب فيه أنّ الاختلافات في البيئة الاجتماعية أرسخ من الاختلافات في البيئة الماديّة ، لأنّ المجتمع إذا تغيّر فإنّ الناس يتغيّرون أيضاً ، وهذا بنفسه يستلزم وجود تغييرات في جميع الأنظمة والقواعد ، لأنّ جميع الأنظمة والقواعد متوقّفة علىٰ الإنسان الذي يُعدّ « النواة » الأولىٰ للمجتمع .

وبهذه الصورة تغدو الصناعة والثروة وتوزيعها والطبقات الاجتماعيّة وارتباطاتها مع بعضها ونوع السلطة والقوانين والعادات والعقائد المشتركة بين أفراد المجتمع ، وخلاصة الكلام كلّ شيء عرضةً للتغيير العميق .

و « المراحل التاريخيّة » لمجتمع ما تشبه السنين المختلفة في عمر واحد من أفراد الإنسان ، فكما أنّ مرحلة الشباب مثلاً تقتضي أحوالاً وأوضاعاً خاصّة لا تقتصر علىٰ خليّة أو خليّتين ولا تنحصر بعضو أو جهاز ، وإنّما تشمل جميع البدن وكلّ التركيب الجسميّ فكذا المرحلة التاريخيّة فهي تحوّل النظام الاجتماعيّ بأسره ، إذن فالأوضاع والأحوال المتشابهة تظهر في نطاق مرحلة تاريخيّة معيّنة ، ولا تنتقل أبداً من مرحلة إلىٰ مرحلة أخرىٰ . وبناءً علىٰ هذا لا يوجد تشابه مستمرّ في المجتمع حتّىٰ نستطيع التعميم المستمرّ في هذا المضمار .

ومن الواضح أنّه لا ينبغي لنا الالتفات إلىٰ الأنظمة والقواعد القليلة الأهميّة ، لأنّ الحديث عنها هو في الواقع من قبيل توضيح الواضحات ، كقولنا : « إنّ أفراد الإنسان دائماً يعيشون بصورة جماعيّة » أو « إنّ بعض ضروريّات الحياة وجودها محدود ، والبعض الآخر منها ليس بمحدود كالهواء ، والضروريّات التي هي من قبيل القسم الأوّل فحسب هي الّتي تتمتّع بقيمة تبادليّة ولها سوق » .

إذا غضضنا النظر عن مثل هذه القواعد ذات الأهميّة اليسيرة فسوف نجد أمّ سائر القواعد والقوانين القابلة للاكتشاف في الحياة الاجتماعيّة لا تتمتّع بميزة الثبات وعدم التغيير كما في العالم الفيزيائيّ ، والسبب في هذا الأمر هو أنّ القوانين الاجتماعيّة متوقّفة علىٰ « وضع تاريخيّ » خاصّ ، بمعنىٰ أنّها متوقّفة علىٰ التاريخ وعلىٰ الاختلافات الثقافية الناتجة عن المراحل التاريخيّة . فمثلاً لا ينبغي الحديث عن القوانين الاقتصادية المطلقة الشاملة لجميع المراحل التاريخيّة ، وإنّما يصحّ البحث فحسبُ عن القوانين الاقتصادية في مرحلة ملوك الطوائف أو المرحلة الصناعيّة أو ما شابه ذلك. فلا بدّ أن نشير دائماً إلى المرحلة التاريخيّة التي تنطبق عليها القوانين التي هي مورد البحث. والحاصل أنه في العلوم الاجتماعية تكون صحّة جميع التعميمات والقوانين ـ أو علىٰ الأقل التعميمات والقوانين المهمّة ـ محدودةً بمرحلة تاريخية معيّنة، هي التي تمّت فيها تلك المشاهدات والملاحظات.

فعلىٰ العكس من العلوم الطبيعيّة، لا ينبغي لنا أن نتصوّر أننا اكتشفنا قانوناً كليّاً عالميّاً في مجال العلوم الاجتماعيّة، أو أننّا نستطيع أن نكتشف ذلك، لأننا لا نستطيع أن نعرف بدقّة هل كان هذا القانون صادقاً في الماضي (مع أنّ من المحتمل أن تكون في أيدينا وثائق تاريخيّة غير كافية)؟ أو هل إنّه سوف يبقىٰ صادقاًفي المستقبل؟

بينما نحن نستطيع ـ من ناحية أُخرىٰ ـ أن نطمئنّ إلى صحة ذلك القانون وثباته في تلك المرحلة التي ثبتت صحتّه فيها، فإذا أثبتنا مثلاً صدق أحد القوانين الاقتصاديّة في المجتمع(أ) وكان يمرّ بالمرحلة التاريخية «الصناعيّة» فسيصدق هذا القانون على جميع المجتمعات التي تمرّ بالمرحلة «الصناعيّة».

وخلاصة القول فالمجتمعات الواقعة في «مرحلة تاريخيّة» واحدة تشملها قوانين اجتماعيّة مشتركة وموحّدة فحسب.

٤ ـ انّ هناك قوانين اجتماعيةً كثيرة ومهمّة جدّاً تصدق بشكل واحد على جميع المجتمعات، سواء أكانت في مرحلة تاريخيّة بعينها أم لم تكن.

فهذه النظريّة ـ على العكس من النظريّة السابقة ـ تنكر حدوث تغييرات مهمّة جدّاً وأساسيّة في المجتمع.

وحسب هذه النظريّة لا تكون المراحل التاريخية مختلفة فيما بينها اختلافاً ذاتيّاً، وذلك لأنّ التحوّلات التاريخية التي تطرأ على المجتمعات قد صاغتها اليد الإنسانية وهي مرتبطة بالطبع البشريّ الذي لا شكّ في كونه أمراً يرفض التغيير. وبعبارة أُخرىٰ: فإنّ جميع الأمور والشؤون الاجتماعية والظواهر الاجتماعيّة هي نتيجة أفعال أفراد الإنسان وردود أفعالهم وأهدافهم وآمالهم ومخاوفهم وأفكارهم، وحصيلة السنن التّي أوجدها الناس أنفسهم وأصبحوا حرّاسها، ولمّا كانت الطبيعة والفطرة الإنسانية ثابتة تقريباً فلا ينبغي أن نتوقّع حدوث تغييرات جذريّة بحيث تلغي جميع القواعد والأنظمة السابقة وتحلّ محلّها قواعدُ وقوانين جديدة تماماً.

إذنْ فالأنظمة الاجتماعيّة وقوانين الحياة الاجتماعيّة خالدة ترفض التغيير، ولا تتفاوت في الأزمنة والأمكنة المختلفة. ولا توجد اختلافات عميقة بين علم الاجتماع (الساكن) والفيزياء، بهذا المعنىٰ وهو: كما أنّ القوانين الفيزيائيّة أو الطبيعيّة دائمة وصحيحة في كلّ مكان فإنّ القوانين الاجتماعيّة أو قوانين علم الاجتماع لا تتغيّر من مرحلة تاريخيّة إلى مرحلة أُخرىٰ، وإنّما هي صادقة في جميع المجتمعات وكلّ المراحل.

وخلاصة القول: لمّا كان التغيير في الأوضاع والأحوال الاجتماعيّة خلالَ مسيرة التاريخ ليس عميقاً ونافذاً بحيث يمنع تكرّر الأحداث في المراحل المختلفة إذنْ لا بدّ من عدّ التشابه في المجال الاجتماعيّ مثل التشابه في المجال الطبيعيّ، لا أن نعدّ عالم الطبيعة خاضعاً لجهاز من المتشابهات الفيزيائية التي تستعصي على التغيير في جميع الأمكنة والأزمنة، بينما نقول بالنسبيّة التاريخيّة في مجال القوانين

الاجتماعيّة.

وقد حان الوقت الآن لذكر الآراء المتعلّقة بـ «علم الاجتماع المتحرّك»:

١ ـ انّ التطورات التاريخيّة ليست مقنّنة.

ويمكن تفسير هذه الجملة بشكلين علىٰ أقلّ تقدير:

أحدهما أنّ الحوادث التاريخيّة ـ كما مرّ علينا من قبل ـ تشكّل مجموعة من الوقائع الناشئة من الظواهر التي تحدث صدفةً واتّفاقاً. ويذكر أصحاب هذا القول أمثلة تاريخيّة كثيرة لتأييد اتّجاههم، منها قصّة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأُمويّين حيث كان في ساحة القتال مع العباسيّين وتعرّض لضغط البول فانتحىٰ جانباً وابتعد عن جيشه لقضاء حاجته، وفي هذه الأثناء لاحظه أحد جنود الأعداء فهاجمه وقتله، وأدّىٰ قتله إلى تبعثر جيشه وهزيمته ومن ثَمّ إلى انقراض سلطة بني أُميّة. ويشير إلى هذه الحادثة ذلك المثل المشهور: «ذهبت دولة ببولة».

وكذا ما هو معروف عن السلطان العثمانيّ بايزيد عندما ابتلي بداء النِقْرِس فقد أدّىٰ ذلك إلى الحيلولة دون تقدّمه في وسط أُوروبا.

ومن جملتها ما جرىٰ لملك اليونان الكسندر في خريف عام ١٩٢٠م حيث عضّه أحد القرود فأدّى به إلى الموت، ونتج عن ذلك اشتعال حروب وفتن لم تنته إلّا بانتزاع أرواح مئتين وخمسين الفاً من الناس.

فمثل هذه الحوادث التّي تقع صدفة تدلّ علىٰ هذا الحقيقة وهي أنّ الحوادث التاريخيّة المهمّة، كسقوط إحدىٰ الحكومات وتوقّف الفتوحات والغزوات واشتعال الحروب، ليست خاضعة لأصل العلّة بحيث تكون معلولة لمجموعة من العلل المعيّنة المحدّدة، وإلّا كيف يمكن انهيار النظام الضروريّ الثابت للعلّية والمعلوليّة بواسطة مثل هذه الحوادث الجزئية القليلة الأهميّة؟

وبعبارة أُخرىٰ: إذا كان تعاقُب الأحداث التاريخيّة أمراً لا يمكن تجنّبه ـ كما هو مقتضىٰ أصل العليّة ـ فإنّ ملاحظات الإنسان وتجاربه في مجال الصدفة والاتفاق تصبح غير قابلة للتفسير.

وفي مقام الردّ على هذا القول يوجد كلام كثير، من جملته كلام للعالم الاجتماعيّ والمؤرخ والفيلسوف والأديب الفرنسيّ منتسكيو[1] «١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م»، ويبدو أنه أول عالم غربيّ يحاول إثبات أنّ أيّ حادثة تاريخية لا يمكن أن تكون ناشئة من الصدفة والاتفاق، يقول فيه: «إنّ الصدفة ليست مسيطرة على العالم. . . ففي كلّ نظام مَلَكيّ توجد علل، سواء أكانت خُلقيّة أم جسمانيّة، هي التي ترفعه وتشيّد أركانه أو تدفع به إلىٰ هاوية السقوط. وكلّ الحوادث تابعة لهذه العلل، وإذا أدّت الصدفة في اصطدام محدّد، أي علّة خاصّة، إلىٰ إسقاط حكومة فمن المتيقّن أنّ هناك علّةً عامة هي التي أدّت إلى سقوط هذه الحكومة بعد ذلك الاصطدام المعيّن. وباختصار فإنّ التيار الأساسيّ هو الذي يصوغ الحوادث الجزئية»[2].

وهذا الكلام يعني أنّ وراء الحوادث التّي يبدو أنها وقعت صدفةً توجد علل عميقة هي التي تفسّرها. فمثلاً في قصّة مروان الأمويّ لم يكن ضغط البول هو الذي أدّىٰ إلى سقوط سلطة بني أُميّة، وإنّما نظامهم كان محكوماً عليه بالزوال، وحتّى لو فرضنا أنّ هذه الحادثة ـ التي تحقّقت صدفة ـ لم تقع فإنّ ذلك النظام سوف يسقط في زمان آخر ومكان آخر وحرب أُخرىٰ. وكما يقول منتسكيو نفسه: «فالحوادث التي تقع صدفةً يمكن التعويض عنها بسهولة، بخلاف الوقائع الناشئة من طبيعة الأشياء فإنّه لا يمكن وقاية النفس منها»[3].

ويعتقد الرياضيّ والفيلسوف الفرنسيّ هنري پوانكاره[4] «١٨٥٤ ـ ١٩١٢م»، أنّ أيّ ظاهرة لا تخرج عن شمول نظام العليّة والمعلولية، إلاّ أننا نحن الناس عندما نلاحظ أنّ العلل الصغيرة قد أوجدت معلولات كبيرةً نتخيّل أنّ ذلك قد حدث صدفةً واتفاقاً[5].

---

(١) Montesquieu.

(٢) مراحل اساسي انديشه در جامعة شناسى، ص٢٦ و٢٧ وكذا، من أحبّ التوسّع فليرجع إلى كتاب، تاريخ چيست؟ ص١٣٠ ـ ١٣١ و١٤٩.

(٣) مراحل اساسى انديشه در جامعة شناسى، ص٢٧.

(٤) Henri Poincare.

(٥) ليرجع من احبّ الاطّلاع إلى كتاب تاريخ در ترازو، تأليف عبد الحسين زرين كوب، دار امير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات امير كبير)، الطبعة الثانية طهران، ١٤٠٤هـ.ق، ص٢٠٤.

ويعتقد البعض أنّ التاريخ ليس مسرحاً أبداً للصدفة والاتّفاق، والحادثة التاريخيّة التّي نصفها بـ«الصدفة» ليست سوىٰ اصطدام مجموعتين مستقلّتين من العلل والمعلولات. «إنّ المصادفات في التاريخ تعكس التعاقب الواقع بين العلّة والمعلول وهو قاطع لتعاقب آخر كان يطمع إليه المؤرخ، وبعبارة أُخرى فهذا التعاقب يصطدم بما كان يتوقّعه ذلك المؤرخ»[1].

وآمن البعض الآخر بأنّ اصطلاح الصدفة والاتفاق يعبّر عن وجود علل مجهولة، وعمّا يعجز ذهن الإنسان عن معرفة علله فالواقع أنّ الحوادث والأمور الّتي لا يستطيع المؤرّخ أن يذكر لها علّة معقولة فهو يطلق عليها لفظ «الصدفة». فالصدفة أسم لكلّ ما نعجز عن فهمه. يقول الكاتب السوفيتي الشهير تولستوي[2] «١٨٢٨ ـ ١٩١٠م» في مجال تبنّيه لهذا الرأي: «نحن مضطرّون لتفسير الحوادث غير المعقولة، وهي تلك الحوادث التّي لا ندرك دليلها العقليّ، للّجوء إلى التقدير»[3].

وزعم البعض أن كون بعض الحوادث التاريخيّة صدفة لا يتهافت مع تقنين الحوادث التاريخيّة، لأنّ مثل هذه الاستثناءات إذا لم تكن مؤيّدة للقانون فهي ليست ناقضة له حتماً. وهناك كثير من القوانين الطبيعيّة والفيزيائية التي لا تخلو من موارد الاستثناء منها، ولا يضرّ ذلك إطلاقاً بقانونيتها. وأساساً فإنّ معنىٰ القانون ليس شيئاً سوىٰ كونه صادقاً في أغلب الأوضاع والأحوال.

ولا يسعنا إلاّ أن نعلن مخالفتنا لهذا الرأي، فكما ذكرنا سابقاً[4]: إذا كانت إحدىٰ القضايا قانوناً فمعنىٰ ذلك أنّها تُبيّن العلاقة بين العلّة التامة ومعلولها، وهذا ممّا لا يمكن أن يحدث فيه استثناء.

وفي رد هذا القول الزاعم أنّ الحوادث التاريخيّة ليست مقنّنة توجد أقوال

---

(١) تاريخ چيست؟، ص١٤٦.

(٢) Tolstoy.

(٣) نفس المصدر السابق ص١٥.

(٤) في نفس هذا القسم، ١.

اخرىٰ[1] نغضّ الطرف عنها لنستعرض تفسيراً آخر قد ذكر لهذا القول وهو «أنّ التطوّرات التاريخية غير مقنّنة». وحسب هذا التفسير ـ الذي يتناسب مع «علم الاجتماع المتحرّك» أكثر من التفسير السابق الذكر ـ يكون انتقال المجتمع من مرحلة تاريخيّة، كمرحلة الاقطاع مثلاً، إلى مرحلة آخرىٰ، كمرحلة الرأسمالية مثلاً بالصدفة والاتّفاق، وليس خاضعاً لنظام العليّة والمعلوليّة.

ونحن نعتقد أنّ هذا القول الزاعم «انّ التطوّرات التاريخيّة غير مقنّنة» باطل أساساً بأيّ تفسير قد فُسّر. والمواضع التي ذكرناها في باب «الصدفة» سابقاً[2] وإن كانت كافية لإبطال هٰذا القول إلّا أنّنا نضفي على الموضوع وضوحاً أكبر فنقول: صحيحٌ أنّ المجتمع ـ بذاته ـ لا يتمتّع بالوجود والوحدة والشخصيّة الحقيقيّة، وانّ الظواهر الاجتماعيّة أيضاً ليس لها وجود مستقلّ عن الظواهر الشخصيّة وأفراد الإنسان، إلّا أنّ لهذا المفهوم الاعتباريّ (وهو المجتمع) منشأ انتزاع يتمتّع بالوجود العينيّ الخارجيّ، وإنّ للظواهر الاجتماعيّة أيضاً جذوراً في الأمور التكوينيّة، ولهذا يتعيّن القول بأنّ للمجتمع والظواهر الاجتماعيّة قوانين حقيقيّة وهي تابعة لنظام العليّة والمعلولية العامّ والضروريّ. فمنشأ انتزاع العناوين الاعتباريّة الاجتماعية هي الأُمور الحقيقية. فالنتيجة هي أنّ الظواهر الاجتماعية تابعة أيضاً للنظام الضروريّ للعليّة والمعلوليّة.

وأمّا من تصورّ أنّ التطوّرات التاريخيّة تحدث صدفة واتّفاقاً فليَعلم أنّ تحقّق أيّ ظاهرة اجتماعية متوقّعة يكون متوقّفاً على تحقّق علّتها التامة، وهي بدورها تشتمل على أجزاء كثيرة ونحن في أغلب الأحيان نفتقد الإحاطة العلميّة الكاملة بجميع أجزاء العلّة التامّة التي تضمّ الشروط الوجوديّة والعدميّة وتحقّق المقتضيات وعدم تحقّق الموانع. ولهذا فإنّنا نعدّ الظواهر الاجتماعية المتوقعّة تابعة لأُمور لا تشكّل بمجموعها العلّة التامة في الواقع، بينما نحن نتخيّل كونها علّة تامّة. وبناءً

(١) من أحبّ الاطّلاع بشكل أكثر تفصيلاً علىٰ الردود المذكورة في هذا المجال فليرجع إلى كتاب تاريخ در ترازو باللغة الفارسية، ص٤٦ ـ ٤٩ وص٢٠٣ ـ ٢٠٦، وكتاب تاريخ چيست؟، بالفارسيّة، ص١٤٤ ـ ١٥٨.

(٢) نفس هذا القسم، ٢.

على هذا إذا لاحظنا هذا المجموع قد تحقّق فنحن نتوقّع تحقّق تلك الظاهرة الاجتماعية، وبمجرّد أن لا يتحقّق ما توقّعناه (ويجب أن لا يتحقّق، لأنّ تحقُّق المعلول منوط بتحقّق علّته التامة ليس غير) نقول إنّ ذلك حدث صدفةً واتّفاقاً، غافلين عن أنّ النظام العلّي والمعلولي باقٍ على شموله وضرورته، ونحن المقصّرون والمخطئون حيث كنّا جاهلين بواحد أو أكثر من المقتضيات أو الموانع الطبيعية العاديّة أو غير الطبيعية وغير العاديّة، ولم نعلم أنّ هذه الظاهرة المتوقّعة لا تتصف بالضرورة والواجب إلاّ إذا توفّرت جميع المقتضيات وغابت جميع الموانع.

فمثلاً في غزوة بدر كانت الأسباب والظروف الطبيعيّة العادية كلّها تقتضي هزيمة المسلمين. ولكنّه مع ذلك إذا حاول مؤرخٌ أن يعدّ هزيمة المشركين فيها مصادفة فقد أخطأ في حكمه، لأنه غفل عن هذه الحقيقة وهي أنّ هزيمة المسلمين كانت مشروطة في الواقع بعدم تحقّق الدعم الغيبيّ والإلٰهي، ولمّا كان الدعم الغيبي قد تحقّق فإنّ المسلمين لم ينهزموا.

وأساساً فإنّه في أيّ واحد من الأُمور الطبيعيّة والعاديّة ـ سواء أكانت فيزيائية أم حيوية أم نفسيّة أم اجتماعيّة ـ لا تكون الغفلة عن الموانع والمقتضيات الخارقة العادة وغير الطبيعيّة جائزة ولا مبرَّرة.

ولهذا السبب يمكن القول انّ أيّ واحد من الأسباب والعلل الطبيعيّة لا يشكّل العلّة التامّة لمعلوله ومسبّبه، لأنه على أقلّ تقدير يكون مشروطاً بهذا الشرط وهو: «وإذا لم يحدث مانع خارق للعادة».

وهذا الذي ذكرناه لا يصدق على الظواهر الاجتماعية فحسب وإنّما هو شامل للظواهر النفسيّة والحيويّة والفيزيائيّة أيضاً، إلاّ أنه لا ريب في كون الظواهر الاجتماعية أشدَّ تعقيداً وأصعب دراسةً من سائر الظواهر، كما أنّ الظواهر النفسية أكثر تعقيداً من الظواهر الحيويّة، والظواهر الحيويّة أعظم تعقيداً من الظواهر الفيزيائية.

وهذا التعقيد والصعوبة في دراسة الظواهر الاجتماعية هو الذي يؤدّي إلى

تعسُر اكتشاف القواعد والقوانين الاجتماعية إلى هذا الحدّ إنّ فهم «كيفيّة» و«أسباب» حادثة اجتماعيّة معيّنة يتوقّف علىٰ معرفة مئات بل آلاف «الكيفيّات» و«الأسباب الأُخرىٰ».

وعندما يواجه تشخيص العلل التامّة في الظواهر الفيزيائية مشاكل عظيمة فمن الواضح عندئذ أن يصبح تشخيص العلل التامّة في الأحداث الاجتماعية أمراً قريباً إلى المستحيل. إلاّ أنّ عدم معرفة تلك العلل التامّة لا يعني عدم وجودها، فعلاقات العليّة والمعلولية متحقّقة في المجالات الاجتماعيّة، سواء أتعرّفنا عليها نحن أم لم نتعرّف عليها. فالإيمان بوجود القانون أمر، ومعرفة ذلك القانون أمر آخر. والاعتقاد بتقنين التطورات الاجتماعية التاريخية شيء، واكتشاف قوانين ذلك التطوّر شيء آخر.

وعلى كلّ حال فنحن نعتقد أنّ كل ظاهرة لا يمكن أن تتحقّق من دون علّتها التامّة. والتطوّرات التاريخيّة للمجتمع أيضاً يشملها أصل العلّية بمقدار ما لها من نصيب من الواقع، ولا يمكن القول بأيّ استثناء في مجال قوانين هذه التطورات.

وكذا فإنّه لا توجد حادثة لم يقصدها أحد. فالحادثة التي لم تنشأ من قصد فاعلها أو أنها تحقّقت على خلاف قصده تعتبر صدفةً بالنسبة إليه فحسبُ، وليست هي صدفة مطلقاً. فكثير من الحوادث يعدّ صدفة بالنسبة إلىٰ فاعله القريب، إلاّ أنه لا توجد حادثة تعتبر صدفة حتّى بالنسبة إلى الفاعل الإلهي. وبعبارة أُخرى ليس هناك حادثة لا تتمتّع بالعلّة الغائيّة، والتطورات التاريخية في المجتمع ليست مستثناة من هذه القاعدة. وحسب عقيدتنا فإنّ نظام العالم لا يستطيع أحد أن يراه خالياً من الصدفة والاتّفاق عارياً عن الاستثناء والخلل إلاّ أن يكون معتقداً بأمرين: أحدهما التسلسل الحتميّ في الوقائع من باب ضرورة ترتّب المعلول على علّته، والآخر هو الإرادة والمشيئة الإلهيّة النافذة والتدبير والتقدير الإلهي الحكيم، ونحن بكلا الأمرين معتقدون.

٢ ـ انّ التطوّرات التاريخية مقنّنة، إلاّ أنّ لكلّ مجتمع قوانين للتطوّر مختصّةً به.

وتؤكدّ هذه النظرية على أنّ التطورات التاريخية في كلّ مجتمع وانتقاله من

مرحلة تاريخية إلى مرحلة أُخرىٰ يكون خاضعاً لأصل العليّة، إلاّ أنه لا توجد ضرورة تُحتّم أن تكون تلك التطوّرات شبيهة بالتطوّرات التاريخيّة الموجودة في مجتمع آخر، فمثلاً قد ينتهي مجتمع من مرحلة «العبوديّة» ليبدأ مرحلة «الإقطاع»، بينما هناك مجتمع آخر ينهي نفس هذه المرحلة «مرحلة العبوديّة» ليبدأ مرحلة «الرأسماليّة» (حَسب المراحل الاقتصاديّة لكارل ماركس)، ولعلّ مجتمعاً ينتهي من المرحلة التي تعيش فيها فئة من الناس حرّةً ليبدأ بالمرحلة التي يعيش فيها جميع الناس أحراراً، بينما يوجد مجتمع آخر ينتقل من نفس هذه المرحلة «وهي التي تكون فيها فئة من الناس حرّة» إلى مرحلة أُخرىٰ وهي المرحلة «التيّ يعيش فيها فرد واحد من الناس حرّاً»، وليس مرحلة «حرّية جميع الناس» (حسب تبويب هيجل).

وبعبارة أُخرىٰ: صحيحٌ أنّ التطورات التاريخية في كلّ مجتمع مقنّنة إلاّ أنّ قانون التطور في كلّ مجتمع ـ وهو المبيّن لعلاقة العلّية والمعلوليّة ـ يكون منحصراً بفرد. فلتطوّر كلّ مجتمع توجد علّة لا نظير لها، ويكون قانون تطوّره مبيّناً للعلّة المتحقّقة في هذا المجتمع فحسب، وآثار ولوازم تلك العلّة لا تظهر إلاّ في هذا المجتمع خاصّة.

٣ ـ انّ قوانين التطوّرات التاريخيّة مشتركة بين جميع المجتمعات، وهي صادقة عليها بشكل متشابه.

ويتخلف أصحاب هذه النظريّة في مجال المراحل التاريخيّة التيّ تمرّ بها كلّ المجتمعات البشريّة ونحن هنا نمسك أنفسنا عن استعراض جميع الآراءالمطروحة في هذا المضمار ونكتفي بذكر أهمّها:

أ ـ يقول المؤرّخ والفيلسوف الإيطاليّ جيام باتيستا فيكو[1]: «١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م»:

إنّ كلّ مجتمع يمرّ بثلاث مراحل متعاقبة خلال مسيرته التدريجيّة: المرحلة الربّانيّة (أو الإلهيّة أو الدينيّة أو السماويّة)، ومرحلة البطولة (أو المرحلة الاسطوريّة)، والمرحلة الإنسانية (أو الشعبيّة).

---

(١) Giambattista Vico.

وهذه المراحل الثلاث تتطابق بنفس هذا الترتيب مع المراحل الثلاث في حياة الفرد الإنساني، أي الطفولة والشباب والشيخوخة، مع هذا الفرق وهو أنّ الفرد الإنساني يواجه الموت بعد مرحلة الشيخوخة، بينما المجتمع يعود ـ بعد اجتيازه لمرحلة الكهولة ـ إلىٰ وضعه الأول أي إلىٰ مرحلة الطفولة، ويبدأ من جديد يشقّ طريق الكمال حتىٰ ينتهي بالتالي إلى الانحطاط، ويعود مرّة أُخرى ليبدأ مرحلة جديدة، وهكذا دواليك.

ومن الطبيعي أن تترك كلُّ مرحلة من المراحل اللاحقة تأثيرها وطابعها، فكلّ مرحلة ليست تكراراً صرفاً للمراحل السابقة، وإنّما هي تحقّق إصلاحاً لها وتضيف كمالاً إليها. وبناء على هذا فصحيحٌ أنّ تكرُّر المرحلة يقتضي تعاقب هذه المراحل وهي: الإلهية، ومرحلة البطولة، والإنسانية، إلاّ أنّ تكرُّر هذه المراحل لا يلغي تماماً حصيلة المراحل السابقة. إنّ تحرُّك المجتمع ليس محدّداً في حلقة مغلقة، وإنّما هو متعرّج كمسيرة الحيّة، فأيّ مرحلة لا ينبغي عدُّها تكراراً محضاً من دون نقص ولا زيادة للمراحل السابقة.

والحاصل أنّ المسيرة التاريخية لأيّ مجتمع تُشكّل حركة متعرّجة كطريق الحيّة، بحيث لا تخلو من الرقيّ والتحسّن أيضاً.

ومن هنا فإنّ هذا القول يختلف عن القول بـ «الأدوار والأكوار» و«الرجعة»، وهو قول له امتداد في العقائد والأديان القديمة التي عاشت في اليونان والشرق[1].

ب ـ يقول أُوجست كنت: إنّ الحركة الضروريّة والمستمرّة للمجتمع تتميّز بثلاث مراحل: المرحلة الربانيّة (أو الإلهيّة) والتخيليّة، وهي التي يسند فيها أفراد الإنسان جميع الأمور الى مشيئة وإرادة الإلهة المتعدّدة أو الإله الواحد، والمرحلة الفلسفيّة (مرحلة ما بعد الطبيعة) التعقليّة، ويحلّ فيها الناسُ المسائل التي تواجههم عن طريق الأمور الانتزاعيّة والتجريدات الفلسفية، والمرحلة العلميّة الوضعيّة (أو

(١) من أحبّ التوسّع في هذا الموضوع فليرجع إلى هذه الكتب باللغة الفارسيّة: تاريخ در ترازو ص٢٠٠ ـ ٢٠١ وص٢٢٨ ـ ٢٢٩، وانديشه ترقى تاريخ وجامعه ص٣٦ ـ ٣٧، وعلوم اجتماعي وسير تكويني آن ص٢٧ ـ ٢٨.

التحققيّة) حيث يفسّر فيها الناس الظواهر عن طريق القوانين الطبيعيّة.

فالناس مثلاً في المرحلة الأولىٰ كانوا يعدّون النجوم آلهة أو عجلات للآلهة (أو للإله الواحد)، وفي المرحلة الثانية قالوا إنّ مدار النجوم مدار دائريّ لأنّ الدائرة هي أحسن الأشكال وأكملها، وفي المرحلة الثالثة أخذوا يتحدّثون عن تركيب النجوم وأوضاعها وأحوالها ومصائرها بما تثبته المشاهدات وتشير إليه الفرضيّات والتجارب العلمية.

وكذلك (حَسَب قول أحد أتباع كُنت) فالناس يعلمون أنّ الترياق منوّم، وهم يكتفون في المرحلة الأولى بالقول: «الترياق منوّم بإرادة الله»، وفي المرحلة الثانية يقولون: «الترياق منوّم لأنّ فيه قوّة التخدير»، وفي المرحلة الأخيرة يتتبّعون آثار الترياق بالمشاهدة والتجربة ويقارنونها بالأشياء الأُخرىٰ التي هي من هذا القبيل.

وعلى كلّ حال فهذه المراحل الثلاث تعكس مستوىٰ النضج الفكريّ عند الإنسان، ولمّا كان للحياة الماديّة ومختلف أنواع المؤسّسات الاجتماعيّة والأنظمة المتعدّدة وحتىّ المشاعر السائدة بين الناس ارتباط وثيق بهذه المراحل الفكريّة فإنّ هذه المراحل تصبح في نفس الوقت ممثّلةً لمراحل المسيرة التاريخية للمجتمع. وبعبارة أُخرىٰ فنحن لا نستطيع أن نعدّ المراحل الفكريّة للإنسان ممثّلةً لمراحل المسيرة التاريخيّة للمجتمع إلاّ إذا اعتبرنا التطوّرات الاجتماعية تابعةً لعامل واحد وهو تكامل الذهن الانساني والتفكير البشريّ. فلهذا التكامل تأثير حاسم على العقائد الأخلاقيّة، ولا سيّما في مجال التفوّق المستمرّ للاهتمام بالنوع على الأهتمام بالذات، وهذا التفوّق بدوره يؤدّي إلى تغييرات عظيمة في المؤسّسات الاجتماعيّة.

فمثلاً إنّ القوّة الروحيّة الإلٰهيّة أو الفلسفيّة أو العلمية ـ بالترتيب المذكور ـ تدفع الناس إلى الحرب الهجوميّة أو الحرب الدفاعية أو نحو التصنيع.

وخلاصة القول فإنّ التركيب الاجتماعيّ يتطابق بصورة كاملة مع مستوىٰ

المعرفة البشرية[1].

جـ ـ يقول اسبنسر: إنّ للتطوّر التكامليّ في المجتمع مرحلتين هما: المرحلة العسكرية، والمرحلة الصناعية.

توضيح ذلك: يعتقد اسبنسر أنّ التكامل التدريجي ـ الذي هو عبارة عن الانتقال شيئاً فشيئاً من حالة التشابه والتجانس اللامنظّم واللامستمرّ إلى حالة الاختلاف والتنوع المنظّم المستمر ـ ليس مقصوراً على علم الأحياء، أي ليس مختصّاً بعالم النباتات والحيوانات، وإنّما هو قانون عالميّ يجري ويصدق حتّى في مجال علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق والأديان والتربية والتعليم أيضاً. فهذا الانتقال التدريجيّ متحقّق في جميع كائنات العلم، غاية الأمر أنّ هناك مدّاً وجزراً أيضاً في هذه الحركة الوئيدة، بمعنىٰ أنّ هذه المسيرة لا تتجه دائماً نحو الرقيّ والارتفاع وإنّما فيها أحياناً وقفةٌ وركود إلاّ أننا إذا نظرنا إلى كلّ الحركة فسوق نلاحظ أن مسيرة جميع الموجودات تتجه من البساطة والتشابه إلى التعقيد والتنّوع. والمجتمع أيضاً ـ كسائر الموجودات ـ كلّما ازداد تقدّمه ازداد عدم تجانسه وازدادت فيه حريّة الفرد أيضاً. لكنّ النظام والعلاقات ـ الحاصلة من هذه المسيرة التدريجيّة ـ تؤدّي إلى تحديد حريّة الفرد مراعاةً لحريّة الآخرين.

فالمجتمع في المرحلة العسكريّة أو مرحلة عشق الحروب تكون فيه أهميّة وقدرة السلطة الحاكمة عظيمة جداً، ثمّ ينهي هذه المرحلة ليدخل إلىٰ المرحلة الصناعيّة أو الحِرفيّة، فينجلي عن تسلّط الإنسان على الإنسان ويحلّ محلّه تسلّط الإنسان على الطبيعة. ففي المرحلة العسكريّة يكون المجتمع تحت تسلّط العسكريّين وتكون الحكومة العسكرية متمركزة دائماً واستبداديّة غالباً، ويتمّ فيه التعاون بصورة إجباريّة عسكريّة. إلاّ أنّ القدرة في المرحلة الصناعيّة تُوزَّع ـ بنحوٍ أو بآخر ـ بين أعضاء المجتمع عن طريق السلم واتفاهم، وتتبدّل المساواة في

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسيّة: انديشة ترقّي تاريخ وجامعه ص١٢٣ ـ ١٢٧، مراحل اساسى انديشة در جامعه شناسى ص٨١ ـ ١٥٠، جامعة شناسى ص٣٣١ ـ ٣٣٢، سير حكمت در اروپا تأليف محمد علي فروغى، مكتبة زوّار (كتابفروشى زوّار)، الجزء الثالث، ص١١٤ ـ ١١٩.

الطاعة للمستبدّين إلى الحريّة في الإبداعات الشخصيّة، ويتبدّل التعاون الإجباريّ إلىٰ تعاون اختياريّ[1] .

د ـ يتصوّر شبنجلر أنّ كلّ مجتمع (وهو غالباً يستعمل كلمتي «الثقافة» و«الحضارة») يمرّ بمراحل متعدّدة ـ مثل الموجود الحيّ ـ هي الشباب والكهولة والانحطاط. فالمجتمع المبدع الخلّاق يتحوّل إلىٰ مجتمع راكد باحث عن رغد العيش فيفقد قوّة الإبداع فيه، وهو في هذا المجال يشبه النبات الذي ينمو ثمّ يورق فيثمر ثمّ يذبل ثمّ يموت. إنّ الموت طبيعيّ ومحتوم لكلّ مجتمع بمقدار ما هو طبيعيّ ومحتوم للناس والأحياء والنباتات. إنّ أيّ موجود لا يملك نفخة المسيح حتّىٰ ينفثها في جسم المجتمع المتحضر فيمنحه حياةً جديدةً ويبعثه مرّة أُخرىٰ. فكل مجتمع (أو أُمّة أو قوم لا يمكن ان يستيقظ من رقدة الموت. ولا وجود للبعث في التاريخ. والتقدّم أيضاً لا يسير في خطّ مستقيم، وإنّما حركة التاريخ دوريّة[2] .

هـ ـ يعتقد المؤرّخ الإنجليزي المعاصر ارنولد توينبي[3] «١٨٨٩ ـ ١٩٧٣» أنّ كلّ مجتمع (وهو يستعمل غالباً كلمة «الحضارة») يقطع ثلاث مراحل متعاقبة هي النموّ والتوقّف والزوال. فكلّ مجتمع يولد بفضل «هجوم» طبيعيّ أو إنسانيّ، وهو ينمو وينضج بذلك الهجوم، ثمّ تُكسر شوكته ويموت بهجوم مضادّ أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ المجتمع عندما يواجه هجوماً وتحدّياً فهو يستجيب له بشكل من الأشكال، ولون الاستجابة هو الذي يقرّر حياة ذلك المجتمع أو موته. فولادة المجتمع تكون استجابة لتحدٍّ وهجوم. وينمو المجتمع تدريجياً حينما

---

(١) ليرجع من شاء إلى هذه الكتب باللغة الفارسية: انديشة ترقىٰ تاريخ وجامعه، ص١٤٩ ـ ١٥١. تاريخ در ترازو، ص٢٢٠. سير حكمت در اروپا، الجزء الثالث، ص١٨٩ ـ ١٩٥.

(٢) من أحب التوسّع فليرجع إلىٰ هذين الكتابين باللغة الفارسية: تاريخ در ترازو، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨. انديشه ترقى تاريخ وجامعه، ص١٧٧ ـ ١٨٢.

(٣) Arnold Toynbee.

تواجهه أنواع مختلفة من التحدّيات. ومن الواضح أنّ التحدّيات الجديدة تتطلّب استجابات جديدة، فما دام المجتمع يستجيب للتحدّيات بصورة متناسبة مع نوع الهجوم الذي يواجهه فإنّ ذلك المجتمع يكون مستمرّاً في طريق النموّ والنضج. ولا تبدأ مرحلة الركود والتوقّف إلاّ عندما يجترّ زعماء المجتمع والمسيرّون لشؤونه والممسكون بازمّته نفسَ الاستجابات القديمة في مواجهة التحديات الجديدة. إنّ الاستجابات القديمة لا تقوىٰ علىٰ الصمود في وجه التحدّيات الجديدة، ولهذا تُمهّد السبيل تدريجيّاً لموجبات زوال ذلك المجتمع وأُفول نجمه[1].

ومع أنّ نظريّة توينبي تشبه إلى حد كبير نظريّة شبنجلر، وهو نفسه يعترف صراحةً بتأثره بنظريّة شبنجلر[2]، لكنّه مع ذلك ينقد نظريّته الحيويّة ويردّها، ويرفض السقوط الذاتي للمجتمعات، ولا يعتقد بوجود مصير محتوم للمجتمع، بحيث يكون لكلّ مجتمع عمر طبيعي، وفي نهايته لا بدّ أن يواجه أجله الطبيعيّ فيعانق الموت. وهو يؤكّد على أنّ المجتمع إذا مات فهو لم يمت بسبب المصير المحتوم له، وإنّما الذي سبّب موته هو أنّه لم يستجب بصورة لائقة ومناسبة للتحدّيات التي واجهته. وبالإضافة إلى هذا فإنّ المجتمع المريض والضعيف يمكن إنقاذه من أنياب الموت.

إلىٰ هنا نقلنا سبعة آراء مختلفة في مجال تقنين الشؤون الاجتماعية أو أنها تحدث صدفة. وكما لاحظنا فإنّ أربعة منها تتعلق بعلم الاجتماع «الساكن»، والثلاثة الأُخرى تتعلّق بعلم الاجتماع «المتحرّك». وبما ذكرناه في ردّ «الصدفة» يتّضح بطلان الرأي في العلم الساكن والرأي الأول في العلم المتحرّك. وبناءً علىٰ

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ هذه الكتب: باللغة الفارسية: تمدّن در بوتهٔ آزمايش، تؤليف ارنولد توينبي، ترجمه إلى الفارسية ابو طالب صارمي، دار النشر امير كبير، (انتشارات امير كبير)، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٩٥. تحقيقى در باب تاريخ، تأليف ارنولد توينبي، ترجمه إلى الفارسية باختصار مع إضافة هوامش وإيضاحات وحيد مازندراني، الطبعة الثانية، انتشارات طوس، طهران، ١٣٩٨هـ. ق. انديشهٔ ترقى تاريخ وجامعه، ص١٨٢ ـ ١٩٣. تاريخ در ترازو، ص٢٢٨.

(٢) ليرجع من شاء إلى هذا الكتاب بالفارسية: تمدّن در بوتهٔ آزمايش، ص١٦.

هذا فإنه يبقىٰ علىٰ عاتقنا أن نحكم بين الآراء الخمسة الأُخرىٰ، وهي الرأي الثاني والثالث والرابع لعلم الاجتماع الساكن والرأي الثاني والثالث لعلم الاجتماع المتحرّك، وهو ما سوف نتناوله بالبحث في الفصل اللاحق تحت عنوان: «اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع».



٥ ـ اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع

إذا دقّقنا النظر في الآراء المنقولة حول تقنين الشؤون الاجتماعية فسوف نفهم بوضوح أنّ الرأي الثاني في علم الاجتماع الساكن والرأي الثاني في علم الاجتماعِ المتحرّك يَرفضان بشدّةٍ اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع، بينما الآراء الثلاثة الأُخرىٰ ـ وهي الرأي الثالث والرأي الرابع في علم الاجتماع الساكن والرأي الثالث في علم الاجتماع المتحرّك ـ تعترف بهذا الاشتراك بنحوٍ أو بآخر.

ولهذا فنحن ـ من دون أن نشغل أنفسنا بنقد وتقييم كلّ واحد من هذه الآراء ـ نتناول بالبحث أساساً الآثار والنتائج المترتبّة على قبول أو إنكار هذا الاشتراك، ثمّ لماذا نحن ندافع عن هذا الاشتراك؟

ومسألة اشتراك أو عدم اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع تارةً تطرح بهذه الصورة وهي: هل هناك «ماهيّة» واحدة للمجتمعات الإنسانية أم أنّ لها «ماهيّات» متعدّدة ومتباينة؟

وينسجم هذا التعبير مع قول الذين يتصوّرون المجتمع موجوداً حقيقياً فحسب، وأمّا مع قول الذين لا يعتبرون المجتمع موجوداً حقيقيّاً وإنّما يقولون بأنّ منشأ انتزاع مفهوم «المجتمع» موجود حقيقي فقط ـ وهو القول الذي اخترناه ـ فإنّ

ذلك التعبير لا ينسجم معه إطلاقاً، لأنّ لفظ «الماهيّة» لا يطلق على مثل هذا الموجود. ولهذا فضّلنا استعمال التعبير الأوّل وهو «اشتراك أو عدم اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع».

وتتميز الآثار والنتائج المترتّبة على قبول أو إنكار اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع بأهميّة فائقة. فإنكار اشتراكها يعني أنّ لكلّ مجتمع هويّةً خاصّة به، وكأنه نوع منحصر في فرد. وبناءً على هذا تصبح ثقافة كلّ مجتمع ـ وهي المقوّم لذلك المجتمع أو على الأقلّ هي من أهمّ مقوّماته ـ مختصّةً بذلك المجتمع وحده. وبعبارة أُخرىٰ: إن تباين هويّات المجتمعات المختلفة يستلزم تباين ثقافاتها.

وأوّل نتيجة يمكن استنباطها من هذا الموضوع هي أنّ الثقافات والأنظمة القيميّة ـ التي تشكّل الجانب الأعظم والركن المهمّ في الثقافات ـ تتعذّر مقارنة بعضها مع البعض الآخر، بمعنىٰ أنه لا يصحّ القول أنّ الثقافة والنظام القيميّ (أ) أفضل مطلقاً من الثقافة والنظام القيمي (ب). فكلّ ثقافة ونظام قيميّ هما خير لذلك المجتمع الذي أفرزهما، وشرّ لسائر المجتمعات. وليس هناك ثقافة ونظام قيّمي هما خير مطلقاً، وليس هناك أيضاً ثقافة ونظام قيميّ هما شرّ مطلقاً. وبهذه الصورة تغدو الثقافة والنظام القيميّ مثل الملابس تماماً، ولا يصحّ القول انّ هذه الملابس أفضل من تلك الملابس دائماً وفي كلّ مجال. إنّ كلّ نوع من الملابس يتوقّف كونه حسناً أو سيئاً، أفضل أو أسوأ، على نوعيّة الشخص الذيّ ينوي ارتداءه. فلا توجد ملابس حسنة مطلقاً ولا وجود لملابس سيئة مطلقاً. فالملابس المناسبة مثلاً لشابّ طويل القامة رشيق تكون حسنة بالنسبة إليه، وهي بنفسها قبيحة بالنسبة إلى امرأة عجوز قصيرة القامة بدينة، وكذا العكس.

ولكن هل يتيسّر لنا أن نقدّم ملابس مناسبةً لكلّ شخص أو غير مناسبة لأيّ إنسان؟

كلاّ، وكذا الأمر في المجال الثقافيّ، فكلّ ثقافة ونظام قيميّ يكونان حسنَين بالنسبة للمجتمع الذي أفرزهما، وسيّئين بالنسبة إلى سائر المجتمعات.

النتيجة الثانية هي: كما أنه لا يمكن تبديل الأنواع المختلفة إلى نوع واحد

فإنّه لا يمكن أيضاً تحويل المجتمعات المتباينة الذات المختلفة الهويّة إلى مجتمع واحد يتميّز بثقافة معيّنة ونظام قيميّ واحد.

ولا يمكن نقل بعض الأُمور والشؤون من مجتمع إلى مجتمع آخر، وعلى فرض إمكان ذلك فإنّه ليس فيه مصلحة. إنّ ننقل خصائص مجتمع مّا إلى مجتمع آخر لن يتمّ إلاّ بفرضها عليه، وهو يشبه تماماً إعارة ثياب شخص رشيق الجسم لشخص بدين حتّى يرتديها.

وبطريق أولىٰ فإنّه لا يمكن تعميم ثقافة واحدة ونظام قيميّ معيّن ليسودا كلَّ المجتمعات، وذلك لأنّ هذه الثقافة وذلك النظام القيميّ المفروض سيكونان متناسبين مع مجتمع بعينه فحسب.

وبناءً علىٰ هذا تصبح فكرة تشكيل المجتمع العالميّ الموحّد ـ الذيّ يتمتّع بثقافة واحدة ونظام قيميّ واحد ـ خيالاً باطلاً وتفكيراً ساذجاً[١].

ومن ناحية أُخرىٰ فإنّ الاعتراف باشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع يعني أنّ المجتمعات المتعدّدة تشبه أفراد النوع الواحد، أي أنّ لها ذاتاً وهويّة ومقوّمات متشابهة.

وبناءً علىٰ هذا يتيّسر القيام بمقارنة بين الثقافات والأنظمة القيميّة المتنوّعة، ويمكن عدُّ إحداها أفضل أو أسوء مطلقاً من الأُخرىٰ، ويصحّ أيضاً عقد الأمل على تشكيل المجتمع العالميّ الموحد الذي تسود فيه ثقافة واحدة ونظام قيمي معيّن. والآن عندما لاحظنا هاتين النتيجتين المترتّبتين على طرفي القضيّة وأدركنا خطورة ذلك فقد حان الوقت لنذكر الجواب الصحيح للمسألة.

أشرنا سابقاً إلى أنّ وجود المجتمع ووحدته وشخصيّته ـ حسَب عقيدتنا ـ

---

(١) يعتبر الفيلسوف الفرنسي والباحث في علم الانسان والجماهير كلود ليفي ستروس (Claud Levi - Strauss) «ولد عام ١٩٠٨» من المتحمّسين في الدفاع عن هذه النظريّة، يراجع في هذا المجال كتاب: نژاد وتاريخ، تأليف ليفي ستروس، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة أبو الحسن نجفي، من منشورات مركز التحقيقات العلمية في إيران (پژوهشكده علوم ارتباطي توسعه أيران)، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٠هـ. ق، ص٦٣ ـ ٦٧.

اعتباريّة وليست حقيقيّة. وبناءً على هذا فكلّ ما يتمّ إثباته للمجتمع هو في الحقيقة حكم يعود إلى الناس الذين يعيشون حياة اجتماعيّة. وبعبارة أُخرى: إنّ أحكام علم الاجتماع تصوّر الشؤون الاجتماعية لأفراد الإنسان فحسبُ. ومن دون حاجة إلى الغور في البحوث المنطقية والفلسفية الدقيقة ـ من قبيل هذه البحوث: ماذا تعني الماهية الواحدة؟ ما هو ملاك الوحدة النوعيّة؟ ما الفرق بين الذاتيّات والعرضيّات؟ وكيف يمكن التعرّف عليها؟ ـ فنحن نعلم أنّ للإنسان ماهيّةً واحدة، ونعترف أنّ للناس مجموعة من الصفات والحالات الثابتة والمشتركة التي يمكن أن تصبح منشأً لمجموعة من القوانين التكوينية والتشريعية الثابتة والمشتركة.

صحيحٌ أنّ لكلّ فرد من أفراد الإنسان ولكلّ صنف من أصنافه أيضاً (والمقصود هنا هو «الصنف» بالاصطلاح المنطقيّ) خصائص معيّنة لا توجد في أيّ «فرد» أو «صنف» آخر، إلاّ أنّ هذا الأمر لا يمنع من أن يكون جميع «الأفراد» وجميع «الأصناف» متمتّعة بمجموعة من الصفات والحالات المشتركة التي يُصطلح عليها عادةً باسم «العوارض الذاتيّة» للإنسان.

وبعبارة أخرىٰ فإنّ الخصائص الفرديّة والميزات الصنفيّة للناس لا تتنافىٰ إطلاقاً مع وجود قوانين مشتركة في مجال علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع بحيث يتوفّر مصداقها بين جميع الناس.

ففي مضمار علم الأحياء وعلم النفس (سواء أكان علم النفس الفرديّ أم علم النفس الاجتماعيّ) لا تُؤخذ الاختلافات التكوينيّة الموجودة بين أفراد الإنسان وأصنافه دليلاً على عدم وجود قوانين مشتركة بينهم، ولا يُتّخذ وجود القوانين المشتركة عذراً لإنكار الاختلافات الفرديّة والصنفيّة، وإنّما هم يعترفون بوجود القوانين المشتركة ويسلّمون بوجود الاختلافات الفرديّة والصنفيّة معاً. وأمّا في نطاق علم الاجتماع (سواء أكان علم الاجتماع الساكن أم علم الاجتماع المتحرّك) فلا بدّ من الاجتناب أيضاً عن كلا طرفي الإفراط والتفريط.

فمن جهة لا ينبغي اتّخاذ الاختلافات التكوينيّة الموجودة بين الفئات والطبقات الاجتماعيّة والمجتمعات شاهداً علىٰ عدم وجود قوانين مشتركة بينها، ومن جهة أخرىٰ لا ينبغي أيضاً اتّخاذ القوانين المشتركة الموجودة بينها عذراً

لإنكار الاختلافات التي لا ريب في وجودها بين الفئات والطبقات والمجتمعات. فالفئات والطبقات والمجتمعات التي ظهرت علىٰ طول الزمان وفي مختلف أرجاء الأرض والتي سوف تظهر فيما بعد علىٰ الرغم من وجود الاختلافات الموجودة بينها فإنّ هناك جهات اشتراك أيضاً فيما بينها، وهي التي تتكفّل قوانين علم الاجتماع ببيانها.

إنّ نفس جهات الاشتراك هذه يمكن أن تصبح منشأً لنظام قيميّ معيّن وواحد أيضاً، وذلك لأنّ النظام القيميّ الوحيد الصحيح والمعتبر هو ماله أساس وجذور في الحقائق والواقعيّات، ويتغذّىٰ منها فحسب، فإذا كانت هناك واقعيّات وتكوينيّات يشترك فيها جميع الناس، فلماذا لا يمكننا أن نشيّد عليها نظاماً قيميّاً واحداً وتشريعات موحّدة بحيث تستطيع أن تقود البشريّة جمعاء إلىٰ الخير والسعادة والكمال؟ الحقّ أنّ التكوينيّات والواقعيّات المشتركة تصبح منشأً لتشريعات وقيم مشتركة، وتصوغ نظاماً قيميّاً واحداً. ويعد هذا النظام القيميّ حسناً مطلقاً، أي دائماً وفي كلّ مكان وكلّ مجتمع، وأمّا سائر الأنظمة القيميّة فستكون سيّئة بمقدار بُعدها واختلافها عن هذا النظام الأصيل.

إذن نحن نستطيع القيام بمقارنة بين الثقافات والأنظمة القيميّة، ونستطيع الحكم أيضاً بأنّ هذا النظام هو أفضل أو أسوء من سائر الأنظمة. وخلاصة القول فإنّ أيّ نظام قيميّ وثقافيّ هو أقرب إلىٰ ذلك النظام القيميّ والثقافيّ المثاليّ وأكثر انسجاماً مع الكمال المطلوب فهو أفضل.

وتشبيه الثقافة والنظام القيميّ بالملابس والثياب لا ينبغي أن يخدعنا عن الحقيقة، لأنّه:

أوّلاً: بالتشبيه لا يمكن حلّ أيّ مسألة منطقية أو فلسفيّة أو علميّة، ومن هنا لا بدّ أن نكون حذرين في جميع العلوم والمعارف البشريّة ولا سيّما في العلوم الإنسانيّة والبحوث الاجتماعيّة حتّىٰ لا يحاول المدّعي إثبات دعواه بصرف التشبيه فيصوّرها وكأنها مقبولة مسلّمة.

ثانياً: إذا كان لا مفرّ من تشبيه الثقافة والنظام القيميّ بشيء فإنّنا نستطيع تشبيه أسس وكلّيات النظام القيميّ الصحيح والمعتبر بأصل ارتداء الملابس الذي

هو أمر مشترك بين جميع الناس . وأمّا الملابس الخاصّة التي تتميّز بكمّ وكيف معيّنين فإنّها يمكن أن تكون عاكسة للخصوصيّات التي تتمتّع بها فئة أو طبقة معيّنة أو مجتمع خاص ، وهي بطبيعة الحال تختلف عن الخصوصيّات التي تتمتّع بها فئة أو طبقة أخرىٰ أو مجتمع آخر . فالاختلافات الموجودة بين فئة وفئة أخرىٰ ، أو بين طبقة وطبقة أخرىٰ ، أو بين مجتمع ومجتمع آخر هي من قبيل الاختلافات الموجودة بين فرد وفرد آخر ممّا لم يمنع موارد الاشتراك والقوانين المشتركة . فالجهات المشتركة هذه هي التي تشكّل الأساس للنظام القيميّ المشترك .

إذن من الممكن أن تكون هناك مجموعة من القيم الخلقيّة والحقوقيّة التي هي كلّية ومطلقة ودائمة وثابتة وقابلة للسراية والانتقال إلىٰ جميع المجتمعات . وتكون هذه القيم ناشئة من وجوه الاشتراك التكوينيّ بين الناس ، ولمّا كانت طبيعة المجتمع وذاتياته ليست شيئاً سوىٰ طبيعة الفرد الإنسانيّ وذاتياته فإنّ تلك القيم لن تتضارب مع طبيعة وذاتيّات أيّ مجتمع كان ، وإنّما تتلاءم مع جميع المجتمعات . وأمّا كون جميع المجتمعات لحدّ الآن لم تعترف بهذه القيم فذلك لا يعني أنّ هذه القيم فاقدة لإمكانيّة الشمول والتعميم علىٰ كلّ العالم .

وبناءً علىٰ هذا لا يغدو من غير المعقول انتظار ذلك اليوم الذي تسود فيه ثقافة واحدة ونظام قيميّ موحّد لجميع المجتمعات في العالم ، ولا يصبح السعي لإيجاد المجتمع العالميّ الواحد محاولة عابثة فارغة ، وإنّما يمكن أن يتوقّع الإنسان ويبذل جهده ليشترك الناس في الأصول والكليّات القيميّة والثقافيّة وليحقّقوا المجتمع الواحد المأمول .

والحاصل : نحن نعتقد أنّ الفئات أو الطبقات الاجتماعيّة أو المجتمعات المتنوّعة علىٰ الرغم من الاختلافات التكوينيّة فيما بينها فهي لا تخلو من وجوه اشتراك وتشابُه في المجال التكوينيّ . وتصبح وجوه الاشتراك هذه أساس القوانين التكوينيّة المشتركة في علم الاجتماع ، ومنشأ القوانين التشريعيّة الأخلاقيّة والحقوقيّة المشتركة أيضاً .

فالفئات والطبقات والمجتمعات المختلفة إذن تستطيع ـ بل يجب ـ أن تكون لها ثقافة واحدة ونظام قيميّ وخُلقيّ وحقوقي موحّد .

ونعتقد أنّ هذه النتيجة يمكن استنباطها من الآيات القرآنيّة الشريفة ، وتكفينا نظرة إجماليّة للقرآن الكريم لنتبيّن أنّ هذا الكتاب السماويّ يعترف بوجود مجموعة من القوانين التكوينيّة والتشريعيّة المشتركة بين جميع المجتمعات . ويظهر من بعض الآيات أنّ الحكمة من نقل قصص المجتمعات والأقوام السابقة هي أن يتّعظ الآخرون بأعمالهم وما ترتّب عليها من نتائج ويعتبروا بها :

﴿ **لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب** ﴾[1] ﴿ **إنّ في ذلك لعبرة لمن يخشىٰ** ﴾[2] ففي هاتين الآيتين وآيات أخرىٰ غيرهما من قبيل الآية ١٣ ، سورة آل عمران ، والآية ٢ ، سورة الحشر عُدّت الحوادث التي جرت علىٰ السابقين عبرة للّاحقين ، ومن الواضح أنّ الاعتبار والاتّعاظ بما جرىٰ علىٰ المجتمعات السابقة لا يكون ميسوراً ولا نافعاً إلاّ إذا لم تكن الحادثة التاريخيّة ظاهرة منحصرة بفرد أو متعلّقة بمجتمع معيّن ، وإنّما يمكن أن تتكرّر في أيّ مجتمع آخر أيضاً . ويُعلم من هذا أنه من وجهة النظر القرآنيّة توجد وجوه للاشتراك التكوينيّ بين السابقين واللاحقين بحيث تفتح آفاق الاعتبار للّاحقين من مصير السابقين ، ويعود ذلك بالنفع عليهم ، وإلاّ فأيّ نفع يُتوقع وأيّ عظة تُكتسب من حوادث جزئيّة شخصيّة لا يمكنها أن تتكرّر مرّة أخرىٰ ؟

يقول الله سبحانه : ﴿ . . . **أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم** . . . ﴾[3] ونلاحظ ما يشبهها في الآية ٩ ـ سورة الروم ـ والآية ٤٤ ـ سورة فاطر ـ والآية ٢١ ـ سورة غافر ـ والآية ٨٢ ـ سورة غافر ـ والآية ١٠ ـ سورة محمد .

ويقول عزّ وجلّ : ﴿ **أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها** . . . ﴾[4] .

---

(١) سورة يوسف، الآية: ١١١.
(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٦.
(٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٩.
(٤) سورة الحج، الآية: ٤٦.

وفي آية أخرىٰ يقول سبحانه : ﴿ **قد خلت من قبلكم سننٌ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين** ﴾[1] وتشبهها الآية ١١ ـ سورة الأنعام ، والآية ٣٦ ـ سورة النحل .

ويقول عزّ وجلّ : ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين** ﴾[2] ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين** ﴾[3] . ﴿ **قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق** ﴾[4] و ﴿ **السير في الأرض** ﴾ اصطلاح قرآنيّ يعني التفكير والتأمّل في الوقائع والحوادث التاريخيّة بهدف الاعتبار والاتّعاظ بها .

ولو كانت الحادثة والواقعة التاريخيّة ظاهرة منحصرة بفرد ومختصّة بمجتمع معيّن ولا علاقة لها إطلاقاً بالمجتمعات الأخرىٰ وليست قابلة للتكرار في سائر الأوضاع والأحوال التاريخيّة ، فأيّ نفع يترتّب علىٰ التأمّل فيها ودراستها ؟

من وجهة نظر القرآن الكريم يعدّ هذا القانون ـ وهو أنّ المجتمعات إذا كذّبت بالآيات الإلٰهيّة أو سلكت سلوك الإجرام أو أشرك أغلب أعضائها فستواجه مصيراً حالكاً وعاقبة سيّئة ـ قانوناً عامّاً يرفض أيَّ استثناء ، وهذا العموم والرفض للاستثناء هو الذي يجعل التأمل في الحوادث السابقة مفيداً نافعاً .

وبهذا الصدد تنقل سورة الشعراء ماضي سبعة أقوام (قوم موسىٰ ، وقوم إبراهيم ، وقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب) ، وبعد أن تستعرض الآيات ما جرىٰ علىٰ كلّ قوم من هؤلاء فإنّها تعقّب الموضوع بهاتين الجملتين : ﴿ **إنَّ في ذلك لآيةً وما كان أكثرهم مؤمنين** ﴾[5] .

حيث تدلّ هذه الآية علىٰ أنّ للمجتمعات الماضية والحاليّة والمستقبليّة

---

(١) سورة آل عمران، الآية : ١٣٧ .
(٢) سورة النمل، الآية : ٦٩ .
(٣) سورة الروم، الآية : ٤٢ .
(٤) سورة العنكبوت، الآية : ٢٠ .
(٥) سورة الشعراء، الآيات : ٦٧ ، ١٠٣ ، ١٢١ ، ١٣٩ ، ١٥٨ ، ١٧٤ ، ١٩٠ .

جهاتٍ مشتركةً هي التي تجعل اتّعاظ اللاّحقين بالسابقين أمراً ممكناً بل مطلوباً .

وقد أشير إلىٰ هذا الموضوع في آيات متعدّدة أخرىٰ ، من جملتها : ٢١٤/ البقـرة ، ٦/ الأنعـام ، ١٢٨/ طـه ، ١٤/ النمـل ، ٤٠/ القصـص ، ٤ ـ ٦ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٨٢ ، ٨٥/ غافر ، ٢٣ ـ ٢٥ ، ٥٦/ الزخرف .

وروي أيضاً عن نبيّ الإسلام الأكرم صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ما يؤكّد علىٰ أنّ ما جرى علىٰ بني إسرائيل فهو سيجري علىٰ المسلمين ، حيث قال : ﴿ **ولو أنّهم دخلوا جُحْرَ ضَبٍّ لدخلتموه** ﴾ .

والحاصل أنّ الكتاب والسنّة يؤيّدان وجود جهات اشتراك تكوينيّة بين جميع المجتمعات ووجود قوانين مشتركة في مجال علم الاجتماع ووجود أحكام مشتركة في المجال الأخلاقيّ والحقوقيّ والثقافيّ والنظام القيميّ .

وأمّا أنّه ما هي تلك الثقافة وذلك النظام القيميّ المشترك والموحّد ؟

فلا بدّ أن نعلم أنّ الإسلام ينظر إلىٰ الأديان والشرائع الإلٰهيّة جميعاً بما أنّها ذات حقيقة واحدة ، وبعبارة أخرىٰ فهي جميعاً ليست سوىٰ دين واحد وشريعة واحدة ، وأمّا الاختلافات الضئيلة الموجودة بينها فهي في الواقع من قبيل الاختلافات في الأحكام التي تحدث أثناء نبوّة أحد الأنبياء ـ عليهم السلام ـ . فمثلاً إذا نسخ حكم من أحكام شريعة موسىٰ بواسطة عيسىٰ ـ على نبيّنا وآله وعليهما السلام ـ فهو تماماً مثل ما لو كان هناك قانون يُعمل به في أوائل بعثة النبيّ محمّد ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ ثمّ نسخ بعد ذلك وأهمل . ومثل هذا النسخ الذي يحدث حتّىٰ في أثناء نبوّة النبيّ الواحد لا يمكن أن يغدو منشأً للاختلاف الماهويّ بين الأديان والشرائع السماويّة . وفي الآيات القرآنية خطاب لنبيّ الإسلام ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ : ﴿ **إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلىٰ نوح والنبيّين من بعده** ﴾[1]

إذن فالأسس والكلّيات واحدة ومشتركة بين جميع الأديان الإلٰهيّة ، وهذه الأسس والكليّات الواحدة هي التي يتحتم علىٰ جميع الأفراد والفئات والطبقات

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٣ .

والمجتمعات في مختلف المراحل التاريخيّة أن يستخرجوا منها ثقافتهم ونظامهم القيميّ . وبعبارة أخرىٰ فإنّ الجميع يستطيعون ـ بل لا بدّ لهم ـ من التمسّك بالدين الإسلاميّ ، غاية الأمر أنّ هذا الدين في فروعه وجزئيّاته معرّض للتبديل والتغيير حسب الأوضاع والظروف التاريخيّة ، وأمّا أصوله وكلّياته فهي ثابتة منذ خلق الله آدم ـ عليه السلام ـ وحتّىٰ يوم القيامة .

والأفراد والفئات والطبقات والمجتمعات الّتي لا تتمسّك بهذا الدين المقدّس فإنّها تفعل ذلك انطلاقاً من التقوقع علىٰ الذات والسعي للتفوّق والظلم والفساد ، وإلاّ فإنّ الفطرة الإنسانيّة هي فطرة واحدة مشتركة بين جميع الناس وتتميّز بقوانين تكوينيّة مشتركة وتقتضي أحكاماً تشريعيّة واحدة أيضاً .

وبناءً علىٰ هذا تصبح فكرة لقاء الناس جميعاً علىٰ ثقافة واحدة ونظام قيميّ واحد وتشكيل المجتمع العالميّ الموحّد فكرة معقولة وسليمة .

وأمّا أنّه هل تتحقّق هذه الفكرة في الخارج أيضاً أم تبقىٰ حُلماً يراود الخيال ؟

فلا بدّ من القول أنّه من وجهة نظر القرآن لا شكّ ولا ريب في مجيء يوم علىٰ البشريّة تدخل فيه أفقاً جديداً وتنضوي فيه تحت لواء ثقافة واحدة ونظام قيميّ اجتماعي موحّد .

ونحن الشيعة ننتظر ذلك اليوم بفارغ الصبر وهو يوم ظهور الإمام وليّ العصر عجّل الله تعالىٰ فرجه .



٦ ـ تقنين التاريخ

يعتقد بعض المفكّرين أنّ « التاريخ » موجود حقيقيّ حيّ متحرّك يتمتّع بجسم وروح وإرادة ورغبة وعزم وأسلوب وحركة ومحرّك ومبدأ للحركة ومسير ومقصد وهدف وقانون ونظام .

ولهذا اللون من التفكير سابقة ممتدّة في أعماق الزمن ، ويعدّ الفيلسوف اليونانيّ الشهير أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٧ ق .م) والمتكلّم والمفكر الكنسيّ البارز القدّيس أغسطين[١] (٣٥٤ ـ ٤٣٠) ، من مؤسّسي هذا الاتّجاه .

وقد أطلق الشاعر والكاتب والفيلسوف الفرنسيّ فولتير[٢] (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) لأوّل مرّة علىٰ نظرة هؤلاء المفكّرين بـ « التاريخ » اسم « فلسفة التاريخ » .

إلاّ أنّ شيوع هذه النظرة ورواجها قد تحقّق بعد ظهور الفلسفة النظريّة لهيجل ، وقد نالت الاعتراف بها علىٰ يد كارل ماركس وأتباعه .

وعلىٰ كلّ حال فإنّ لـ « فلسفة التاريخ » اعتقاداً جازماً بتقنين التاريخ . فللتاريخ هويّة حقيقيّة وليست اعتباريّة ، وهذه الهويّة الحقيقيّة المستقلّة قد بدأت من نقطة معيّنة وتمرّ عَبْرَ طريق مشخّص وتنتهي بالتالي إلىٰ مقصد معيّن .

ومهمّة فلسفة التاريخ هي أن تبيّن كيف يتمّ هذا التحرّك والنموّ ؟ وأين هي

---

(١) St. Augustine.

(٢) Voltaire.

نقطة النهاية التي يحطّ التاريخ عندها الرحال ؟ وكيف يمكن تصوير الانتقال من المحطّ الحاليّ إلىٰ المحطّ المستقبليّ ولو بصورة إجماليّة ؟ وهل المرور بهذه المحطّات والمراحل التاريخيّة المختلفة حتميٌّ لا مفرَّ منه أم يمكن علاجه والتخلُّص عنه ؟ وأخيراً ما هو المحرّك لهذه الحركة التاريخيّة ؟

إنّ فلسفة التاريخ تعترف بأنّ حركة التاريخ مقنّنة ، وأنّ اكتشاف ذلك القانون أو تلك القوانين أمر ميسور لنا ، وأنّ مجموع التاريخ قابل للتفسير بطريقة علميّة .

وقبل البدء بشرح النظريّتين المشهورتين في فلسفة التاريخ نرىٰ من الأفضل الإشارة إلىٰ هذه الملاحظة وهي أنّ آثار ومؤلّفات بعض العلماء يخالطها الإبهام بحيث توقع القارىء في الشكّ ، فلا يدري هل المؤلّف يتحدث في مجال « علم الاجتماع المتحرّك » أم في مجال « فلسفة التاريخ »[1] ؟ .

بمعنىٰ أنّ هؤلاء هل يقولون بوجود عدّة مجتمعات مستقلّة بحيث يقطع كلّ واحد منها طريقه ويمرّ بالتطورات والتحوّلات التاريخيّة المختصّة به ؟ أم يعدّون المجتمع البشريّ بأكمله ـ منذ البدء وحتّىٰ الختام ـ موجوداً حقيقياً واحداً ، وأمّا المجتمعات المختلفة فهي ليست شيئاً سوىٰ خلايا ذلك الموجود ، وهي توجد ثمّ تتحلّل وتذهب من دون أن تُلحق الضرر بوحدة ذلك الموجود الأصيل ؟

في « عالم الاجتماع المتحرّك » (أو يسمّىٰ أحياناً بـ « عالم اجتماع الحضارات أو الثقافات ») ينظر إلىٰ كلّ مجتمع على أنّه شيء واحد مستقلّ ومنفصل ، بينما « فيلسوف التاريخ » ينظر إلىٰ جميع المجتمعات بعنوان أنّها تشكّل هيكل موجود واحد يُسمّىٰ « التاريخ » وهو في تطوّر وتحوّل مستمرّين

---

(١) إن التفكيك بين علم الاجتماع المتحرّك وفلسفة التاريخ يتمّ حسب الاصطلاح الرائج إلىٰ حدّ ما، إلاّ أنّه بقطع النظر عن هذا الاصطلاح نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار معنىً أوسع من ذلك لـ «فلسفة التاريخ» بحيث يشمل عندئذ «علم الاجتماع المتحرّك» أيضاً. بل يمكن القول أن المعنىٰ الصحيح لـ «فلسفة التاريخ» هو هذا القسم من علم الاجتماع، لأنه لا يمكن الاعتراف بواقعية التاريخ بعنوان كونه موجوداً واحداً شخصيّاً، وإنّما يمكن الاعتراف بواقعيّته بعنوان كونه ظرفاً للتطوّرات التي تمرّ بها الأفراد والمجتمعات. ولعلّ السبب في إطلاق اسم «فيلسوف التاريخ» علىٰ بعض علماء الاجتماع هو ملاحظة هذا الاصطلاح العامّ.

ودائمين .

ويلاحظ هذا الشكّ والاختلاط بكثرة في مؤلّفات مؤرّخي العلوم الإنسانية والاجتماعيّة : فأحد المؤرّخين مثلاً يعدّ المفكّر الفلانيّ عالماً في اجتماع الحضارات أو الثقافات ، بينما يعدّه مؤرخ آخر فيلسوفاً للتاريخ .

ونحن أيضاً نعدّ « المراحل الثلاثيّة » لأوجست كنت نظرية من نظريّات « علم الاجتماع المتحرّك » مع أنّه يمكن عدّها أيضاً من نظريّات « فلسفة التاريخ » ، لأنّه ينظر إلىٰ مفهوم « المجتمع » بعنوان أنه كلّ واقعيّ عينيّ ، ويراه مرادفاً لمفهوم « البشرية » .

وكذا الأمر في شبنجلر وتوينبي فبعض الكتّاب يراهما من فلاسفة التاريخ ، بينما نحن نعتقد بضرورة عدهما من علماء اجتماع الثقافات أو الحضارات .

وحتّىٰ كارل ماركس فهو أقرب إلىٰ عالم الاجتماع منه إلىٰ فيلسوف التاريخ ، وإن كنّا ـ تبعاً لكثير من الكتّاب ـ قد اعتبرنا نظريّته متعلّقة بفلسفة التاريخ .

وبعد هذا التمهيد نستعرض نظريّتين متعلّقتين بـ « فلسفة التاريخ » وهما أشهر النظريّات في هذا الباب :

١ ـ **نظريّة هيجل** : وحسب هذه النظريّة تشكّل « الفكرة » لُحمة وسُدىٰ هذا العالم ، فالفكر المطلق المتعالي الحرّ ينبع من الخالق وينال في الخارج هويّته وموضوعيّته ومحدوديّته . وبعبارة أخرىٰ فهذا العالم هو ذهن الله . وبمجرّد أن تتحقّق هذه الفكرة في الخارج وتنفصل عن صاحبها فإنّها تُبتلىٰ بالفراق و « الغربة عن الذات » ، وهي في محاولة مستمرّة للتغلّب علىٰ هذا الانفصال والعودة من جديد للارتباط بأصلها . وتحقّق الفكرة وفعليّتها واتّساعها يتمّ في المكان وفي الزمان أيضاً . فإذا اتّسعت الفكرة في « المكان » كانت « الطبيعة » وإن اتّسعت في « الزمان » كانت « الروح » . والتاريخ هو عبارة عن اتّساع « الروح » في « الزمان » .

وبناءً علىٰ هذا فالتاريخ هو قصّة « ناي » ينوح باستمرار حزناً علىٰ انفصاله

من منبته ، وهو لم يوافق علىٰ هذا البعد والفراق منذ قطع من منبته الأعلىٰ ، وقد غدا قطعةً من النشاط ليتّحد بـ « ذاته » الأولىٰ . إنّ حركة التاريخ تجلّيات متعاقبة متتالية للفكرة المتعالية التي هي في نشاط مستمرّ لفكّ القيود عن قدميها والبحث عن يوم الوصال . وجوهر الفكرة المتعالية ، بمعنىٰ تركيبها وأساسها ، هو الحريّة وتحطيم القيود ، إلاّ أنّ دخولها إلىٰ أجواء العالم قيّدها . والتحرّر من هذا القيد والعودة إلىٰ عالم الحريّة هو العزم الراسخ للفكرة المهجورة السجينة . ومن هنا فالعالم سجلّ مطويّ وهو في حالة انفتاح دائم ، ويتمّ ذلك بهذه الصورة وهي أنّ الفكرة المتعالية تعيش حالةْ صراع مستمرّ مع ذاتها ، فتذبّ عن نفسها درجة من « الغربة عن الذات » لتقترب خطوة نحو تحرّرها النهائيّ . إنّ حوادث الفراق والوصال ، البعد والاقتراب ، الاشتياق والهجران تشكّل مهد الحركة التاريخيّة العالميّة . إنّ المحرِّك للحركة التاريخيّة في العالم هو نشاط الفكرة المتعالية المستمر في التعرّف علىٰ الذات والغربة عن ذاتها ، وفي عشقها لاستعادة ذاتها والتحرّر من الفراق . وسجلّ العالم لا ينفتح إلاّ بمقدار ما ينفتح سجلّ الذهن ، ولمّا كان الذهن يلتفت إلىٰ أخطائه ومحدوديّته عندما يواجه النقد والنقض فيتّسع أكثر ويرتفع إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ ، فإنّ تاريخ العالم ـ الذي ليس هو في الواقع سوىٰ حركة الفكرة المتعالية في ذهن الله ـ يتقدّم أيضاً نحو الأمام بفضل الصراع والتضادّ والاصطدام . فكلّ مرحلة تاريخيّة جديدة هي حصيلة النزاع والتركيب بين المرحلتين المتضادّتين السابقتين . إلاّ أنّ هذه المرحلة الجديدة هي في نفس الوقت أوسع وأشمل و «أكثر تحرّراً» من المراحل السابقة .

وبهذه الصورة فإنّ تاريخ العالم ـ إذنْ ليس هو سوىٰ تجلّي الفكر المطلق ـ كلّما تقدّم نحو الأمام فهو يظفر بحريّة أكبر . وهذه « الحريّة » ليست شيئاً سوىٰ تعرّف الفكرة العالميّة المتجسّمة علىٰ نفسها وتفوّقها علىٰ ما تعانيه من محدوديّات . إنّ هدف التاريخ هو الوصول إلىٰ الفكرة المطلقة والحريّة الكاملة ، والقضاء علىٰ الفراق والغربة عن الذات .

ونستطيع معرفة مستوىٰ تحرّر الفكرة المطلقة والمتعالية في كلّ مرحلة من المراحل وذلك من خلال « نفسيّات » أناس ذلك العصر .

وعلىٰ هذا الأساس فتاريخ العالم يتلخّص فيما يأتي :

أ ـ مرحلة حرية الفرد الواحد وعبوديّة الآخرين .

ب ـ مرحلة حريّة عدد من الناس وعبوديّة عدد آخر منهم .

ج ـ مرحلة تحرّر الجميع[(١)] .

٢ ـ نظرية كارل ماركس : يقول ماركس نفسه : إنّ هرم التفكير الهيجليّ كان مقلوباً حيث كان واقفاً علىٰ رأسه ، فأجلستُه أنا علىٰ قاعدته ، بمعنىٰ أنّني اعتبرت « المادّة » لُحمة وسدىٰ العالم وليست « الفكرة » .

وصحيحٌ أنّ ماركس اعترف بالصراع التاريخيّ المستمرّ ، إلاّ أنّه أجراه بين الطبقات الاقتصاديّة وليس في ذات الفكرة المطلقة .

وأمّا محرّك الحركة التاريخيّة عنده فليس هو عشق الفكرة المطلقة للتحرّر من الغراق ، وإنّما هو نموّ وسائل الإنتاج ونزاع الطبقة الجديدة الناشئة مع الطبقة القديمة .

وهو لا يتصوّر مسيرة التاريخ بعنوان كونها تجلّيات متنوّعة ومتعاقبة للفكرة المطلقة تحت غطاء الأمم والناس ، وإنّما هو يعتقد أنّها مراحل مختلفة لنموّ وسائل الإنتاج والأبنية الفوقيّة المترتّبة عليها والمناسبة لها .

وهو يؤمن بهذه المراحل المختلفة للتاريخ : مرحلة الاشتراكيّة البدائيّة ،

---

(١) ليرجع من شاء التفصيل إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسية: فلسفة تاريخ، ص ١٠ ـ ١٣. تاريخ در ترازو، ص ٢١٨ ـ ٢٢١. عقل در تاريخ، تأليف گ. و. هيجل، ترجمه إلىٰ الفارسية حميد عنايت، دار النشر العلمية لجامعة صنعتي شريف (مؤسسة انتشارات علمي دانشگاه صنعتي شريف)، الطبعة الأولىٰ، طهران، ١٣٩٨ هـ .ق. خدايگان وبنده، تأليف گ. و. هيجل، تفسير الكساندر كوجو، ترجمه إلىٰ الفارسيّة وقدّم له حميد عنايت، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركة سهامي انتشارات خوارزمي)، الطبعة الأولىٰ، طهران، ١٣٩٤. مقدمه بر فلسفة تاريخ هگل، تأليف جان هيبوليت، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة باقر پرهام، دار «آگاه للنشر» (انتشارات آگاه)، الطبعة الأولىٰ، طهران.

ومرحلة العبوديّة ، ومرحلة الإقطاع ، ومرحلة الرأسماليّة ، ومرحلة الاشتراكية والشيوعيّة ، فكلّ مرحلة من هذه تسود وتعمّ في مقطع زمنيّ معيّن يتناسب مع مستوىٰ نضج ونموّ وسائل الإنتاج . وبالتالي فهو لا يقول إنّ هدف التاريخ هو تحرّر الفكرة المتعالية بشكل أكبر وتخلّصها من الفراق ، وإنّما يصرّح بأنّ هدفه هو التحرّر من الطبقات الاقتصاديّة[1] .

وهاتان النظريتان علىٰ الرغم من كون إحداهما « مثاليّة »[2] والأخرىٰ « ماديّة »[3] فإنّهما مشتركتان ومتّفقتان في ثلاثة أمور علىٰ الأقلّ :

الأوّل : أنّهما تعدّان حركة التاريخ معلولة للتضادّ الداخليّ في أعماق التاريخ نفسه ، وليست معلولة لعامل أو عوامل خارجة عنه ، وبعبارة أخرىٰ فإنّهما تتصوّران حركة التاريخ حركة جدليّة ديالكتيكيّة[4] ، وليست قسريّة ميكانيكيّة[5] .

الثاني : أنّهما لا تنسبان دوراً لإرادة الإنسان في مجال التأثير علىٰ إرادة التاريخ وعزمه وحركته ، ومبدأ ومسير ومقصد هذه الحركة ، بمعنىٰ أنّهما لا تعدّان الناس قادرين علىٰ إلغاء أو تغيير جهة الحركة التاريخيّة .

الثالث : أنّهما تصرّحان بكون هذه الحركة تقدّمية وتكامليّة ، وليست هي رجعيّة داعية إلىٰ التأخّر .

أمّا الأمر الأوّل فسوف لن نتناوله هنا بالبحث والنقد وإنّما نُحيل القرّاء الكرام إلىٰ الكتب الفلسفيّة ، ولا سيّما المخصّصة منها لشرح ونقد فلسفة هيجل ،

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسيّة «فلسفة تاريخ»، ص ١٣ ـ ١٦ . زتاريخ در ترازو»، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ : «مراحل أساسي انديشه در جامعه شناسي»، القسم الأول(بنياد گذاران) «كارل ماركس» ص ١٥١ ـ ٢٣٦ . «ماركس وماركسيسم»، ص ٣٢ ـ ٣٦ .

(٢) Idealistic .

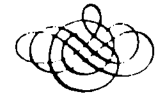
(٣) Materialistic .

(٤) Dialectical .

(٥) Mechanical .

أو الماديّة الفلسفيّة أو التاريخيّة لكارل ماركس .

وبالنسبة للأمر الثاني فسوف نتحدّث عنه تحت عنوان « القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة وحريّة الإنسان » . وفيما يتعلّق بالأمر الثالث فسوف نبني موقعنا منه تحت عنوان « التكامل في المجتمع والتاريخ » .



٧ ـ القوانين الاجتماعية والتاريخية وحرية الإنسان

هل تنسجم وتتلاءم القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة مع حريّة واختيار إرادة الإنسان أم لا ؟

في الجواب علىٰ هذا السؤال توجد ثلاثة آراء رئيسيّة مهمّة :

١ ـ يعتقد البعض أنّ القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة ضروريّة وجبريّة ، وهي تشبه تماماً القوانين الطبيعيّة والفيزيائيّة من حيث ضرورتها وحتميّتها . فضرورة وحتميّة القوانين الطبيعيّة والفيزيائيّة تمكّن الشخص العالم بها من التنبّؤ بصورة قطعيّة ويقينيّة بالحوادث الطبيعيّة والظواهر الفيزيائيّة التي سوف تتحقّق في المستقبل . وكذا عالم الاجتماع أو فيلسوف التاريخ فإنّه يستطيع التنبّؤ بصورة يقينيّة حتميّة بمستقبل مجتمع معيّن أو بمستقبل المجتمع البشريّ بأكمله (أي التاريخ) . ومن الواضح أنّ الجمادات والنباتات والحيوانات ـ التي هي موضوع دراسة العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة ـ واقعة تحت هيمنة جبريّة القوانين الطبيعية والفيزيائية ولا تملك لنفسها أيّة إرادة ، وكذا القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة فإنّ الجبرية مهيمنة عليها بحيث لا تترك مجالاً لاختيار الإنسان وإرادته .

ويتمسّك بهذا الموقف كثير من علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ . وقد تعرّفنا فيما مضىٰ علىٰ آراء بعض هؤلاء ومن جملتهم دوركيم وشبنجلر . وكذا الأشخاص الذين هم مثل هيجل القائل : « إنّ التاريخ هو مذبح الإرادات الفرديّة للناس » ، وهو المتحدّث أيضاً عن « شيطنة وخداع ومكر » التاريخ ، ومثل

ماركس الزاعم أنّ للناس في مقابل حوادث التاريخ دور « المولّدة » التي تساعد فقط علىٰ وضع حمل الأمّ الحامل وهي التاريخ ، لكنّها عاجزة عن قتل الوليد وعن إسقاط الجنين ، ومثل انجلز الذي يعدّ إلٰه التاريخ أقسىٰ الآلٰهة قلباً حيث يقود عربة النصر علىٰ أجساد الموتىٰ والطغاة ، فكلّ هؤلاء متّفقون علىٰ استقلال التاريخ في هويّته وفي قيامه بدوره »[1] ، ويتصوّرون أنّ القوانين التاريخيّة تلغي دور الإرادة الحرّة لأفراد الناس .

٢ ـ يعتقد البعض الآخر أنّ ضرورة القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة وجبريّتها لا تصل في شدّتها وقوّتها إلىٰ الحدّ الذي تسلب فيه اختيار الناس تماماً وتصادر حريّاتهم . وبعبارة أخرىٰ فإنّ أفراد الإنسان ليسوا لُعَباً بيد روح المجتمع أو التاريخ بحيث يوجّههم أنّىٰ شاء لينفّذوا أهدافه وهم يتخيّلون أنّهم يشبعون رغباتهم الشخصيّة . فالناس ليسوا مسلوبي الاختيار تماماً ، والإرادةُ الحرّة والنشاط الحرّ ليس وهماً وخيالاً . إنّ المجتمع أو التاريخ يشبه القافلة التي تتميّز بمبدأ للحركة ومقصد معيّن وطريق أو مسير معلوم ، ومع هذا فإنّ كلّ واحد من أعضاء القافلة يتمتّع بحريّات إلىٰ حدّ ما خلالَ المسير وأثناء الحركة : فهو قادر علىٰ أن يكون في مقدّمة القافلة أو في مؤخّرتها ، ويستطيع أن يسرع في مشيه أو يبطىء ، ويستطيع أن يكون راكباً أو راجلاً ، وقس علىٰ هذه الأمور غيرها . وكذا المجتمع أو التاريخ فإنّ له خطوطاً عامّة أيضاً وهي تلك القوانين الضروريّة الجبريّة التي لا تتخلّف أبداً ، ومع ذلك فإنّ لكل واحد من تلك الخطوط العامّة مجالاً ومتّسعاً يستطيع الناس أن يستعملوا فيه اختيارهم ، بشكل أو بآخر . فحركة المجتمع أو التاريخ تخضع لمجموعة من القوانين الضروريّة الجبريّة وتابعة لمخطّط عام ، إلاّ أنّه في أعماق هذا المخطط العامّ يوجد أيضاً مجال مفتوح ليستعمل فيه أفراد الناس اختيارهم .

وخلاصة القول فالقوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة تحدّ من حريّة الإنسان لكنّها لا تلغيها ولا تفنيها .

٣ ـ وقال البعض الآخر ليس معنىٰ تقنين المجتمع والتاريخ سوىٰ أنَّ الظواهر

---

(١) فلسفة تاريخ، ص ٨ ـ ٩ .

الاجتماعيّة والحوادث التاريخيَّة لها علّة ، فهي لا تحدث صدفة وإنّما هي معلولة لعلل يمكن تفسيرها وتبيينها بواسطتها ، فالظواهر الاجتماعيّة والحوادث التاريخيّة ، مثل أيّ ظاهرة أخرىٰ ، تابعة لأصل العليّة وخاضعة لنظام العلّة والمعلول ، غاية الأمر أنّه في الظواهر والحوادث الإنسانيّة والاختياريّة تشكّل إرادة الإنسان نفسها جزءاً من أجزاء العلّة التامّة . ولهذا فإنّه مع الاعتراف بشمول أصل العلّية لكلّ العالم وصحّة كون « الشيء ما لم يجب لم يوجد » فإنّه لا يمكن القول بإمكانيّة التنبّؤ اليقينيّ بمستقبل المجتمع والتاريخ حتّىٰ مع الإلمام الكامل بالقوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة ، ولا يمكن الاعتقاد أيضاً بكون أفراد الإنسان خاضعين للجبر الاجتماعيّ أو التاريخيّ . فالناس في الواقع يتمتّعون بالحريّة التامّة في المجتمع والتاريخ ، وحتّىٰ أنّهم يستطيعون التحرّك ضدّ مسيرة المجتمع والتاريخ ، والأهمّ من ذلك أنّهم قادرون علىٰ تغيير مسيرة المجتمع والتاريخ .

وهذا الرأي الثالث هو ما نتبنّاه ونؤكّد عليه . ولهذا فلا بدّ لنا من ذكر شيء في نقد وردّ الرأي الأوّل الذي يتخيّل أنّ جميع نشاطات الإنسان في المجتمع والتاريخ هي جبريّة ، والرأي الثاني القائل أنّ للإنسان لونين من النشاط : أحدهما جبريّ والآخر اختياريّ .

والوجه المشترك بين هذين الرأيين هو أنّ إنسان مستسلم لجبر التاريخ أو المجتمع علىٰ الأقلّ في بعض أفعاله ونشاطاته .

وسوف نوجّه نقدنا وردّنا لهذا الوجه المشترك بينهما :

أوّلاً : لقد أعدنا هذه الحقيقة في مناسبات مختلفة ونؤكّد عليها الآن أيضاً وهي أنّ الوجود الواقعيّ والخارجيّ هو لأفراد الإنسان ، وهؤلاء يكتسبون وحدة اعتباريّة إذا ما تحقّقت بينهم علاقات متبادل خاصّة ، وعلىٰ هذا الأساس يمكن إطلاق عنوان « المجتمع » علىٰ مجموعهم . إذن فـ « المجتمع » لا يتمتّع بالوجود والوحدة والشخصيّة الحقيقيّة الخارجيّة بالمعنىٰ الفلسفيّ . وها هنا نؤكّد أنّ التاريخ أيضاً هو من هذا القبيل . فلا ينبغي الحديث إذن عن روح للمجتمع أو التاريخ بحيث تهيمن تلك الروح علىٰ جميع الناس وتسخّرهم لمقاصدها وتدبّر شؤونهم حسب رغباتها .

ثانياً : أنّ أساس الإسلام وأيّ دين سماويّ آخر ، بل وكلّ دين وكلّ نظام خُلُقي أو حقوقيّ ، قائم علىٰ كون إرادة الإنسان حرّة ، ولو كان الإنسان غير مختار فكيف يصحّ أمره أو نهيه ، مدحه أو ذمّه ، إنذاره أو تبشيره ، تحذيره أو ترغيبه ، مثوبته أو عقوبته؟ وإذا ألغيت هذه الأمور فكيف يتيسّر نشر وبثّ أيّ دين أو نظام خلقيّ أو حقوقيّ ؟

ثالثاً : إنّ أغلب الآيات القرآنيّة تدلّ ـ تصريحاً أو تلميحاً ـ علىٰ أنّ القوانين الاجتماعيّة أو التاريخيّة لا تسلب من الإنسان اختياره بأيّ شكل من الأشكال .

وكنموذج علىٰ هذا الأمر نشير إلىٰ اثنتين وأربعين آية كريمة تحثّ الإنسان علىٰ الاعتبار والاتّعاظ بمصير الأقوام والأمم السابقة . فهذه الآيات الشريفة علاوة علىٰ كونها تُفهم اشتراك المجتمعات في قوانين علم الاجتماع فإنّها تُنبّه علىٰ هذه الملاحظة المهمّة أيضاً وهي أنّ القوانين المسيطرة علىٰ المجتمع والتاريخ لا تسلب من الإنسان اختياره ، وذلك لأنّه لو كانت القوانين الاجتماعيّة جبريّة وسالبة من الناس حرّيتهم ، فحتّىٰ لو كانت مشتركة وقابلة للتكرار فإنّه لا معنىٰ لحثّ القرآن الكريم لنا علىٰ التأمّل في أوضاع وأحوال السابقين ثمّ استخدام هذه التأمّلات التاريخيّة فيما يعود علينا بالنفع والخير ، لأنّ هذه القوانين الاجتماعيّة لو أنّها كانت تسلب منّا حريتنا وتُسلم زمام أمورنا جميعاً بيد روح المجتمع أو التاريخ بحيث تشدّ تلك الروح حبلاً حول أعناقنا وتجرّنا إلىٰ حيث تريد شئنا ذلك أم أبينا فإنّه أيّ نفع يترتّب علىٰ موعظتنا بمصير السابقين ؟

فمثل هذه الآيات يُفهم بوضوح أنّ العلل التي توجد الظواهر الاجتماعيّة والحوادث التاريخيّة ليست مستقلّة تماماً ومقطوعة الصلة بإرادات أفراد الإنسان وإنّما هي مشتملة عليها ، وبناءً علىٰ هذا يصبح من الميسور الاتّعاظ بمصير الماضين ، حيث ننظّم أفعالنا الاختياريّة بشكلٍ لا تترتّب عليها العواقب الوخيمة غير المطلوبة .

ومن المناسب أيضاً أن نؤكّد في هذا المضمار علىٰ ملاحظة وهي أنّ تأثير الإرادة البشريّة على كم وكيف الظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة يجعل التنبّؤ اليقينيّ بمستقبل المجتمع والتاريخ أمراً متعذّراً . ومن الواضح جدّاً أن مستقبل

الموجودات المختارة ، ومن جملتها الإنسان ، لا يمكن التنبّؤ به بسبب هذه الإرادة الحرّة . وتلك الحتميّة المتوفّرة في العلوم الطبيعيّة (العلوم الفيزيائيّة وعلوم الأحياء) مفقودة في العلوم الإنسانية ، وهذا ناشىء من كون الجمادات والنباتات والحيوانات فاقدة للاختيار ، ولو كانت هذه الظواهر الطبيعيّة تحت اختيار الإنسان وخاضعة لتأثيره وتدبيره لأصبحت غارقة في ظلمة من الإبهام . فلو كان للإنسان مثلاً قدرة التصرّف في حركات كواكب المنظومة الشمسيّة لغدا من المستحيل التنبّؤ اليقينيّ بالخسوف والكسوف أيضاً ، كما إذا جعلنا ساعة ، وهي تابعة تماماً للقوانين الفيزيائيّة والميكانيكيّة ، تحت تصرّف الإنسان ليفعل بها ما يشاء ، فإنّه عندئذ لا يمكن التنبؤ اليقينيّ بوضعها وحالها بعد مرور فترة معيّنة من الزمان ، وذلك لأنّ وضعها وحالها في هذا المثال معلول لطائفتين من العلل : إحداهما العوامل الفيزيائيّة والميكانيكيّة وهي قابلة للتنبّؤ ، والأخرىٰ هي تصرّفات الإنسان الإراديّة ، ومن المعلوم أنّها غير قابلة للتنبّؤ بها . ولهذا السبب لا بدّ من الاعتراف بأنّ الأمل في مجيء يوم نتعرّف فيه علىٰ قوانين حركة المجتمع أو التاريخ كما تعرّف نيوتن مثلاً علىٰ قوانين حركة الأجسام الماديّة ، وعلىٰ أساس معرفة تلك القوانين نستطيع التنبّؤ اليقينيّ بمستقبل المجتمع أو التاريخ ـ إنّ هذا الأمل ليس سوىٰ غفلة أو تغافل عن هذه الحقيقة وهي أنّ ماله وجود حقيقيٌّ وخارجي في المجتمع والتاريخ هم الناس المختارون الأحرار فحسب ، فهم الذين يتركون آثارهم في الواقع . وبعبارة أخرى : إذا كان المقصود من تقنين المجتمع والتاريخ هو أن تكون جميع شؤون الناس أو يكون جانب منها (وحسبَ الاصطلاح خطوطها العامّة) مشمولاً للقوانين الاجتماعيّة أو التاريخيّة الجبريّة والضروريّة ، بحيث يستحيل التخلّف عنها لأيّ أحد ، وبالاعتماد عليها يمكن التنبّؤ القطعيّ بالمستقبل ، فلا بدّ من القول حينئذ أنّ هذا التقنين لا يتلاءم مع حرّية الإنسان .

والحاصل أنّه كلّما فُسح المجال لإرادة الإنسان الحرّة وتصرّفه الاختياريّ في نفسه أو في الظواهر الأخرىٰ فإنّه يتعذّر التنبّؤ اليقينيّ ، إلاّ أن يطّلع شخص عن طريق علم الغيب علىٰ مبادىء إرادته ويعرف المبادىء النفسانيّة التي سوف تتحقّق في المكان الكذائيّ والزمان الكذائيّ ، وإرادة أي فعل ستصدر من نفسه ، ومثل

هذا الشخص يخبر عن الغيب في الواقع ولا يتنبأ بالمستقبل . وهناك فرق كبير بين من يعتمد علىٰ تعليم الله له فيخبر عن الغيب بما سيكون عليه مستقبل المجتمع والتاريخ ، ومن يعتمد علىٰ القوانين الاجتماعيّة والتاريخيّة فيتنبّأ بالمستقبل[1] .



(١) في كتاب فقر تاريخيگري تأليف كارل ر. پوپر، ترجمه إلىٰ الفارسيّة أحمد آرام، الطبعة الثانية مع إعادة نظر فيه، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركة سهامي انتشارات خوارزمي: ، ١٤٠٠ هـ .ق، وردت استدلالات غير استدلالنا وهي تثبت:
أوّلاً: أنّ المسيرة التاريخيّة الحتميّة التي لا يمكن تجنّبها هي خرافة محضة.
ثانياً: يستحيل التنبؤ بحوادث التاريخ البشري بالأسلوب العلمي بل وبأيّ أسلوب استدلالي آخر.

٨ ـ التكامل في المجتمع والتاريخ

إنّ المؤرّخين للفكر البشريّ يعتقدون أنّنا إذا قطعنا النظر عن رؤية الفلاسفة القدماء الذين كانوا يؤمنون بأنّ كلّ البشريّة تُشبه الموجود الحي الذي يقطع مراحل متعاقبةً من الطفولة إلىٰ الشباب إلىٰ مرحلة الرصانة والرزانة ، فإنّ « فكرة التقدّم ، أي التقدّم المستمرّ والصعود المستقيم الذي لا حدّ له ولا حصر من الوضع الأسوأ نحو وضع أفضل ، لم تكن معروفة للإنسان حتىٰ القرن السابع عشر »[١]

إلاّ أنّه منذ هذا القرن فما بعد شاعت فكرة التقدّم للتاريخ والمجتمع وراجت بشكل مدهش . ولم يكتف أكثر المؤرخين وفلاسفة التاريخ وعلماء العلوم الاجتماعيّة وعلماء الاجتماع والباحثين في شؤون الجماهير ـ لما يكتف هؤلاء بالقول أنّ لحركة المجتمع والتاريخ مسيراً معيّناً وحتميّاً ، وإنّما اعتقدوا ـ بوعي منهم أم بدون وعي ـ بأنّ هذا المسير صحيح بشكل عام ، بمعنىٰ أنّ البشريّة كانت تتحرّك دائماً من الأسوأ نحو الأحسن ومن الأحطّ نحو الأفضل . وهؤلاء العلماء والمفكّرون لا يزعمون أنّهم اكتشفوا مسيرة المجتمع والتاريخ فحسب ، وإنّما هم أضفوا الصحّة والاستقامة عليها أيضاً .

يقول الرياضيّ والفيزيائيّ والعالم الفرنسيّ الشهير باسكال[٢] (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) ، تبعاً لهؤلاء الفلاسفة القدماء : « إنّ خطّ مسيرة الأجيال البشرية المتعاقبة خلال المراحل والعصور . . . يُشبه خطّ مسيرة الحياة لواحد من أفراد

---

(١) يراجع كتاب «انديشة ترقى تاريخ وجامعة»، ص ٢٠ ، باللغة الفارسيّة .

(٢) Pascal.

الإنسان ، حيث إنّه حيٌّ دائماً وهو يتعلّم بلا انقطاع »[1] .

وفي القرن الثامن عشر بالخصوص تبلورت المنحنيات الأساسيّة للتكامل البشريّ ، وقد تناولتها فيما بعد دراساتٌ مستفيضة في التأييد أو الرفض ، وفي ذلك الوقت دخلت الساحة نظرياتٌ من قبيل « الدوائر الحلزونيّة الشكل » ، و « العصور الثلاثة » لفيكو ، و « المراحل الثلاث » لأوجست كنت (وقد مرّ علينا شرح هاتين النظريّتين) ، و «سُلّم » كندرسه[2] الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤) الذي صوّر فيه تقدُّم الإنسان الخلقيّ والعقليّ وكأنّ الإنسان يصعد سُلّماً ، ولا نهاية لهذا الصعود . والمخطّطات التكامليّة لهيجل وماركس في فلسفة التاريخ قد قُدّمت في القرن الثامن عشر أيضاً . ومن الملاحظ أنّه لا شك في كون نظرية تكامل المجتمع والتاريخ (التكامل الاجتماعي) قد قفزت قفزة هائلة وقويّة بعد ظهور نظريّة تكامل الأحياء (التكامل الحيويّ) ، إلّا أنّها من حيث الزمان كانت متقدّمة عليها . وحتّىٰ أنَّ المشيّدين الأساسيّين للتكامل الاجتماعيّ ، وهما اسبنسر وتايلور[3] الباحث الإنجليزيّ في شؤون الجماهير « ١٨٣٢ ـ ١٩١٧ » القائل بالمسيرة الثابتة والمتشابهة للتكامل في مجال الحضارة والثقافة ، قد قدّما نظريّاتهما قبل نشر كتاب دارون (أصل الأنواع) أو قبل قراءته علىٰ أقلّ تقدير .

وقد عُبر عن التكامل بمفاهيم مختلفة ، يحكي كلّ واحد منها عن مستوىٰ التفاؤل الذي كان يتمتّع به صاحب ذلك الاتّجاه التكامليّ . وكما يقول أحد أصحاب الرأي : إذا شكّل المعتقدون بالتكامل هرماً فإنّ قاعدة هذا الهرم يحتلّها المؤمنون بالتقدّم المستمرّ للعلوم الطبيعية ويأتي فوقهم المعتقدون بتحسُّن وضع التكنولوجيا (الفنّ الصناعيّ)[4] أيضاً، وهي مأخوذة من العلوم الطبيعيّة، ومعنىٰ هذا أنّ عدد هؤلاء أقلُّ من أولئك. وهناك أفراد كثيرون لا يكتفون بهذا الحدّ وإنّما

---

(١) نفس الكتاب السابق، ص ٢٣.

(٢) Condorect.

(٣) Tylor.

(٤) Technology.

هم يؤمنون بأنّ التقدُّم الفنّي التكنولوجيّ[١] ينتهي بالتالي إلىٰ زيادة الثروة وتحسُّن أوضاع الحياة الماديّة . فهؤلاء يحتلّون في هرم الاعتقاد بالتقدّم والتكامل منزلة أعلىٰ ، وبطبيعة الحال ستكون أضيقَ قليلاً . وأقلُّ منهم عدداً ، ولعلّهم أقليّة ضئيلة ، أولئك المعتقدون بأن تقدُّم العلم والصناعة وتحسُّن الأوضاع الماديّة يرافقه تكامل أيضاً في المؤسسات السياسيّة والاجتماعية ، فتعيش المجتمعات الإنسانيّة تحت ظلّ حكومات أفضل وأعدل وأكثر تحرّراً ومساواة ، فتصبح أشدَّ قوّةً واستحكاماً ، وبالتالي يتوفّر تكامل أعظم للشخصيّة الإنسانيّة . وهناك عدد قليل أيضاً يحتلّون موقعاً قُرب رأس الهرم وهم القائلون إنّ الإنسان لن يستطيع فقط إخضاعَ المؤسّسات الاجتماعيّة لنفسه وإدخال التعديلات التي يريدها عليها ، وإنّما هو سيكتسب شخصيّة أربع ، وهذه الشخصيّة الرفيعة سوف تجعل العالم الإنسانيّ أكثر خلقيّة وحناناً ورأفة وعوناً . وفي النهاية يحتلّ رأس الهرم أفراد يتنبّأون بشأنهم بأنّ التحسُّن في هذه المجالات يؤدّي بالتالي إلىٰ تنمية القابليّات الجسميّة والروحيّة والدماغيّة للإنسان ، فترفع الإنسان إلىٰ درجات من التكامل الحيويّ والنفسي بحيث يتفوّق كثيراً علىٰ المستوىٰ الذي يعيشه الإنسان اليوم . فالإنسان في المستقبل سوف يكتسب قدرة خلاّقة جبّارة وتتّسع إمكانياته لإنتاج آثار فنيّة أكثر ويتعمّق استمتاعه بها ، وفي مجال الذكاء يصل إلىٰ ذروه تفوق كثيراً المستوىٰ الفكري الذي يتميّز به الإنسان في العصر الراهن[٢] . وعلى كلّ حال ففي العصر الجديد تصبح فكرة التكامل من أهّم الأفكار الممتزجة بحياة الناس ، بحيث تُسمّىٰ الدين الجديد أو البديل للدين أو البديل الجديد للدين .

والحاصل أنه ليس هيجل وماركس فحسب هما اللذان يتصوّران تاريخ النوع البشريّ بعنوان كونه تيّاراً عريضاً وشاملاً من التقدّم والتكامل ، وإنّما هذا التصوّر موجود لدى فريق كبير من العلماء منذ القرن السابع عشر .

ونرىٰ من المناسب الإشارة إلىٰ هذه الملاحظة وهي أنّه لا يوجد أيُّ عالم ،

---

(١) Technological.

(٢) ليرجع من شاء إلىٰ هذا الكتاب بالفارسية: انديشة ترقى تاريخ وجامعه، ص ١١ ـ ١٢.

ولا أيّ عاقل ، يعتقد بالتقدّم والتكامل في خطّ مستقيم من دون أيّ انحراف أو التواء أو انقطاع أو توقّف أو عودة إلىٰ الوراء . فمن البديهيّ وجود مراحل الركود وسير القهقرىٰ أيضاً . وكلّ ما يزعمه هؤلاء هو أنّ منحنىٰ السير الاجتماعيّ وحركة التاريخ ، وإن كان يلاقي كثيراً من حالات الصعود والهبوط ، لكنّه في النهاية يكون صعوديّاً ونحو الأعلىٰ .

ومن ناحية أخرىٰ نلاحظ وجود مفكرين علىٰ طول التاريخ لا يعتقدون بتقدّم وتكامل المجتمع والتاريخ دائماً . ويظنّ كثير من هؤلاء المفكّرين أنّ مرحلة العمر ـ المتكوّنة من الولادة والطفولة والمراهقة والشباب والنضج والكمال والكهولة والشيخوخة ثمّ الموت ـ لا تختصّ بأفراد النباتات والحيوانات والإنسان ، وإنّما هي تصدق أيضاً في مجال المجتمعات والحضارات والثقافات وتاريخ البشريّة ، ولعلّها صادقة حتى في مجال كلّ عالم الوجود وقد ترسّخت هذه الفكرة منذ الأزمان الموغلة في القدم ، واستخدمها أفلاطون لتفسير انحطاط وسقوط النظام اليونانيّ المسمّىٰ بـ « الدول ـ المدن » والإمبراطوريّة الإيرانيّة . وقد استخدمها أيضاً ماكيافلي[١] الفيلسوف السياسيّ الإيطاليّ (١٤٦٧ ـ ١٥٢٧) ، وشبنجلر ، واستخدمها في العصر الحديث توينبي .

ومن وجهة نظر هؤلاء يُعدّ التاريخ أمراً قابلاً للتكرار ، وبناءً علىٰ هذا تتيسّر دراسة قوانين مرحلة عمر الحضارات والثقافات ، بنفس الطريقة التي تُدرس بها مرحلة عمر أحد الأنواع الحيوانيّة ، ومن بين هؤلاء المفكّرين بذل توينبي بالخصوص جهداً عظيماً ليحلّ نظريّة تكرار الدورة التاريخيّة محلّ نظريّة الخطّ الممتدّ للتكامل التاريخيّ .

والآن نريد أن نرىٰ هل يمكن قبول التكامل بعنوان كونه أحد القوانين المسيطرة علىٰ سير المجتمع وحركة التاريخ أم لا ؟

إنّ بعض الذين يجيبون بالسلب علىٰ هذا السؤال يستدلّون بقولهم : إنّ « الكمال » مفهوم قيمي ، وهو ـ مثل سائر المفاهيم القيميّة ـ ليس مفهوماً عينيّاً ولا محايداً ، وأينما استُخدم فإنّه يعكس لوناً من الحكم والتقييم . وعلىٰ هذا فإذا

---

(١) Machiavelli.

اعتبر شخص مسيرة أحد المجتمعات أو حركة التاريخ بأكمله أو حتّىٰ إحدىٰ الظواهر الاجتماعيّة المعيّنة ـ اعتبرها « تكامليّة » فإنّ مقصوده هو أنّه يحبّها ويأنس بها وهي ملائمة له . إذن ليس من المستغرب إذا جاء شخص آخر يعاديها ويشمئزّ منها فعدّها « غير تكامليّة » أو « ضدّ التكامل » .

إنّ المفاهيم القيميّة ـ ومن جملتها مفهوم « الكمال » ـ تحكي عن رغبة الأشخاص أو عدم رغبتهم ، وتبيّن حالاتهم النفسيّة وأذواقهم الشخصيّة ، وبالتالي فهي تمثّل وجهات النظر الشخصيّة للأفراد . فمثلاً محاربة التمييز العنصريّ والقضاء علىٰ تفوّق أصحاب البشرة البيضاء في إفريقيا يعتبر أمراً باعثاً علىٰ القلق وظاهرة مؤدية إلىٰ الانحطاط من وجهة نظر « المدافعين عن الإمبراطوريّة » والراغبين في الجمهورية ، المنحدرين من أصل أوروبيّ ، المستوطنين حاليّاً في إفريقيا ، بينما هو يُعتبر لوناً من ألوان التقدّم والتكامل من وجهة نظر أصحاب البشرة السوداء أبناء المنطقة الأصليّين .

إذن لمّا كان من الممكن اعتبار إحدىٰ الظواهر الاجتماعيّة علامةً على التقدّم والتكامل عند فرد أو فئة أو طبقة أو مجتمع معيّن ، وهي نفسها تُعدّ علامةً علىٰ التأخر والرجعيّة عند آخرين ، فإنَّ عدَّ المسيرة الاجتماعيّة والحركة التاريخيّة تكامليّةً يصبح أمراً غير قابل للإثبات من الناحية العلميّة ، وإن كان ردُّ ذلك وإبطاله ليس ممكناً أيضاً بالطريقة العلميّة ، كما أنّ عدّ اللون الأخضر أجمل أو أقبح من اللون الأزرق هو أمر لا يمكن إثباته ولا نفيه ، لنفس السبب السابق ، وهو أنّ الجمال والقبح من المفاهيم القيميّة (علم الجمال) . فالقضايا التي تقبل البحث والنفي والإثبات العلميّ هي تلك القضايا الخالية تماماً من المفاهيم القيميّة ، أي المفاهيم الحقوقيّة والأخلاقيّة والدينيّة والجماليّة ، وهي مركّبة من المفاهيم الخارجيّة الواقعيّة . والقضايا الفلسفية والمنطقيّة والرياضيّة هي من هذا القبيل ، بمعنىٰ أنّها خالية تماماً من المفاهيم القيميّة ، ولهذا فهي ليست تابعة لأذواق الأشخاص وما يرغبون إليه أو ما ينفرون منه ، وتكون قابلة للنفي والإثبات والنقد والاختبار . وبعبارة مختصرة لمّا كان مفهوم « الكمال » مفهوماً قيميّاً ، أي إذا قطعنا النظر عن أذواق الأشخاص ورغباتهم فإنّهم لا وجود لواقع عينيّ يُسمّىٰ باسم « الكمال » ، فإنّ عدَّ المسيرة الاجتماعيّة والتاريخ أمراً تكامليّاً أم غير تكامليّ هو

خارج عن نطاق المسائل الحقيقيّة .

وهذا الاستدلال غير صحيح في رأينا ، فنحن نرفض أن تكون المفاهيم الحقوقيّة والأخلاقيّة والدينيّة لا واقعيّة لها ولا خارجيّة ، ولا نعترف بأنّ القضايا المشتملة عليها غير قابلة للصدق والكذب . فالمسائل القيميّة المطروحة في مجالات الحقوق والأخلاق والدين هي مسائل حقيقيّة تقبل الخطأ والصواب ، والصدق والكذب ، وهي أساساً من سنخ المسائل الحقيقيّة . ولو كان الأمر خلاف هذا لأصبح النظام القيميّ غير قابل للنقد والردّ . والسبب في كوننا قادرين ، بالدليل والبرهان ، علىٰ تخطئة نظام قيميّ يعيش في ظلّه مجتمع كافر أو ظالم هو أنّ للمفاهيم القيميّة جذوراً في الحقائق الثابتة في نفس الأمر . ومفهوم « الكمال » أيضاً ليس تابعاً للأذواق والرغبات الشخصيّة ، وإنّما هو عبارة عن أنّ موجوداً يكتسب أمراً حقيقيّاً خارجيّاً ، وبواسطته ترتفع درجته الوجوديّة وتظهر منه آثار وجودية أكثر . فمثلاً إذا اكتسب إنسانٌ صفة ملائمة لذاته فلا بدّ من القول أنّه قد تكامل ، وإن فرض أنه غير راغب في الكمال الذي ظفر به (ومن الواضح أنّ هذا الفرض لا يتحقق في الخارج) . فالكمال مقولة فلسفيّة تعني اشتداد الوجود .

ونحن نوجّه هذا السؤال لأصحاب الاتّجاه التكامليّ : هل مقصودهم من ذلك أنّ كلاًّ من المجتمع والتاريخ شيء موجود يتميّز بالوحدة والشخصيّة الحقيقيّة وهو سائر نحو كماله المعيّن ، أم إنّ تكامل المجتمع والتاريخ ليس شيئاً سوى مجموع مصاديق التكامل التي يظفر بها أفراد الإنسان ؟

إن كان المقصود هو الشقّ الأوّل فلا بدّ من القول أنّ هذا لا ينسجم مع رأينا ـ الذي فرغنا من إثباته ـ في اعتباريّة وجود ووحدة وشخصيّة المجتمع أو التاريخ .

وإن كان المقصود هو الشقّ الثاني قلنا : إنّ الكمال الحقيقيّ والمطلق والأصيل والنهائيّ للإنسان هو ارتفاعه الروحيّ الذي يظفر به كلّما تقرّب أكثر لله سبحانه وتعالى .

وصحيح أنّ لكلّ واحد من الأبعاد المتعدّدة والمتنوّعة لوجود الإنسان كمالاً مختصّاً به ، إلّا أنّ جميع هذه الكمالات نسبيّة وفرعيّة وتُعدّ مقدّمة لذلك الكمال الحقيقيّ ، بمعنىٰ أنّها تعتبر كمالاً من جهة كونها وسائل لتحقّق ذاك الكمال ، وما

دامت تُعين الإنسانَ علىٰ الوصول إليه . وبعبارة أخرىٰ : إذا لم ينتفع شخص من هـذه الكمـالات الفـرعيّـة فـي سبيـل الظفـر بـالعلـوّ الـروحـيّ والمعنـويّ فـإنّ تلـك الكمالات تفقد صفة كونها كمالاً .

وبالالتفات إلىٰ هذا الموضوع نقول : إنّه لا يمكن عدُّ مجتمع أكمل من مجتمع آخر ، ولا مرحلة تاريخيّة أكملَ من مرحلة تاريخيّة أخرىٰ إلاّ إذا كان جميع الناس أو أكثرهم في المجتمع الأوّل أو المرحلة التاريخيّة الأولىٰ أكمل من جميع الناس أو أكثرهم في المجتمع الثاني أو المرحلة التاريخيَّة الثانية ، بمعنىٰ أنّهم أقـرب إلـىٰ الله تعـالـىٰ ، وكيـف يتيسّـر إثبـات هـذه الـدعـوىٰ ؟ وبـأيّ طـريـق علمـيّ واستدلاليّ يتمّ ذلك ؟

لا الدراسات التاريخيّة دالّة علىٰ ذلك ، ولا قام أيّ دليل عقليّ أو نقليّ علىٰ أنّ أبناء أيّ جيل في المجتمع والتاريخ هم أكمل من أبناء الجيل السابق وأكثر تقدّماً منهم في المجال الروحيّ والمعنويّ . ولو فرضنا وجود دليل نقلي أو تاريخيّ يقينيّ علىٰ تحقُّق مثل هذا الأمر في مورد خاص لسلّمنا بذلك بعنوان كونه قضيّة شخصيّة (أي قضيّة في واقعة) ، إلاّ أنّ مثل هذا التكامل علىٰ أيّ حال لا ضرورة له ولا حتميّة .

ونحن نعتمد علىٰ أدلّة نقليّة حينما نقول إنّنا نعلم بكون المجتمع البشريّ الذي سوف يتحقّق في زمان ظهور الإمام صاحب العصر ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف ـ هو أكمل المجتمعات البشريّة .

وقد يقال : إنّ التكامل في مجال المجتمع والتاريخ لا بدّ من قياسه بمعيار الكمالات النسبيّة التي هي مقدّمة لغيرها ، لا بمعيار ذلك الكمال الحقيقيّ الذي تتحدّثون عنه .

وفـي الجـواب نقـول : لمّـا كـان عـدد الكمـالات النسبيّـة كثيـراً فليس مـن المستبعد أن يكون أحد المجتمعات أو إحدىٰ المراحل التاريخيّة أكمل من مجتمع آخر أو مرحلة تاريخيَّة أخرىٰ من حيث أحد تلك الكمالات ، ولكنّه أنقص منه من حيث كمال آخر . وعلىٰ كلّ حال فإنّه لا يمكن إثبات كون مجتمع معيّن أو مرحلة تاريخيّة خاصّة أكمل من مجتمع آخر أو مرحلة أخرىٰ في جميع الكمالات النسبيّة

التي هي مقدّمة لغيرها .

ويوجد حديث آخر قيل في نقد التكامل وردّه وهو : حتّىٰ إذا سلّمنا بأنَّ مسيرة المجتمعات أو الحركة التاريخيّة كانت لحدّ الآن تكامليّة (سواء أكان ذلك بمعيار الكمال الحقيقيّ الأصيل أم بمعيار الكمالات النسبيّة التي هي مقدّمة لغيرها) إلاَّ أنّ هذا يعني أنّ المجتمعات أو التاريخ كانت في الماضي تتّجه اتّجاهاً تكامليّاً فحسب ، فكيف يمكن أن نستنتج من هذا أنّ المجتمعات أو التاريخ سيكون اتّجاهها في المستقبل أيضاً اتّجاهاً تكاملياً . فالتكامل على فرض تحقّقه لحدّ الآن فهو « ميل » وليس « قانوناً » . و « الميل » يبيّن الاتّجاه الخاصّ لظاهرة معيّنة في الماضي ، بينما « القانون » يبيّن النظام القابل للتكرّر والرافض للتغيير الذي يمكن تعميمه ليشمل جميع الأزمنة والأمكنة . وبعبارة أخرىٰ : فالتكامل ، علىٰ فرض وقوعه ، هو واقعة جزئيّة خاصّة ، وليس نظاماً عامّاً كليّاً ، ولهذا فهو توصيف لماضي العالم البشريّ وليس تنبّؤاً بمستقبله[1] .

إذن لا يمكن قبول التكامل بعنوان كونه قانوناً عامّاً دائماً ضروريّاً مسيطراً علىٰ كل حركة المجتمع أو التاريخ ، وإن كان من الممكن قبوله بعنوان كونه « ميلاً » ، وذلك أيضاً في عدد قليل من أبعاد المجتمع أو التاريخ . فالتكامل مثلاً بمعنىٰ التعقيد المتزايد في علاقات الناس وارتباطاتهم الاجتماعية يمكن قبوله إذا كان بشكل « ميل » لا « قانون » ، لأنّ ذلك تقتضيه زيادة النفوس البشريّة . فطبيعة الإنسان بما هو موجود تقتضي قدرته علىٰ التوالد والتناسل وزيادة السكّان . وكلّما ازداد السكّان فإنَّ الارتباطات الاجتماعيّة تكثر بطبيعة الحال ، فالعلاقات الاجتماعيّة مثلاً في المجتمع المدنيّ أكثر وأشدُّ تعقيداً من العلاقات في المجتمع القرويّ أو القَبَليّ ، ولهذا يكون المجتمع المدنيّ محتاجاً إلىٰ مؤسّسات ودوائر يستغني عنها المجتمع القرويّ أو القَبَلي . وقد أدّىٰ النموّ التدريجيّ للسكّان إلىٰ أن يحتاج الإنسان إلىٰ المؤسّسات والدوائر العالميّة أيضاً ، كالمحاكم الدوليّة ،

---

(١) من أحبّ التوسّع في معرفة التفاوت الموجود بين «القانون» و «الميل» وكيفيّة استخدام ذلك في إبطال التكامل فليرجع إلىٰ هذا الكتاب باللغة الفارسيّة فقر تاريخيگري، ص ١١٤ ـ ١٢٧ .

ولعلّ السنين القادمة حُبلىٰ بعلاقات أكثر وأشدَّ تعقيداً ، بحيث نحتاج لتسييرها وتنظيمها إلىٰ مؤسسات ودوائر أعظم من هذه الموجودة كثيراً ، وهي اليوم مجهولة لدينا ولا يمكننا التنبؤ بكيفيّتها . ونؤكّد علىٰ أنّ هذه الأمور جميعها معلولة للنموّ الإيجابيّ السكّاني الذي هو بنفسه لا يشكّل أكثر من « ميل » ، وإلاّ فلعلّ الانفجار السكّاني يؤدي إلىٰ وجود عواملَ تحدّ من كثرة السكّان ، أو توجد عوامل أخرىٰ تؤديّ إلىٰ النموّ السلبيّ للسكّان ، أو تظهر حوادث ووقائع ، كطوفان نوح ، تقضي علىٰ عدد كبير أو علىٰ العدد الأكبر من الناس . ومن الواضح جداً أنّه في مثل هذه الحالات تتوقّف كثرةُ العلاقات وتَعقّدُها أو تقلّل عمّا مضىٰ .

وكذا من الممكن قبول التكامل ، بمعنىٰ التقدّم العلميّ والتجريبيّ والفنيّ والصناعيّ ، بعنوان أنه « ميل » وليس « قانوناً » ، وذلك لأنّ المؤدّي له ، وهو الاكتساب الاجتماعيّ ، متوفّر في الإنسان . فمن أبرز ميزات الإنسان أنّه يستغلّ علوم الأجيال السابقة وتجاربها ليفجّر في نفسه الاستعدادات الكامنة ويربّي الطاقات الخبيئة . يقول العلماء : إنّ الإنسان المعاصر لا يتميّز بمخّ أكبر ولا باستعداد فكريّ ذاتيّ أعظم من أجداده الذين عاشوا قبل خمسة آلاف عام ، وإنّما ازداد كثيراً نشاطه الفكريّ وتأثيره العقليّ بسبب ما اكتسبه من علوم وتجارب الأجيال السابقة ، وبفضل ما أضافه إليها من علومه وتجاربه .

وعلى كلّ حال فلا شكّ أنّ علوم الإنسان وفنونه قد سارت في طريق التقدّم لحدّ الآن عن طريق انتقال المهارات المكتسبة من جيل إلىٰ جيل آخر ، ويمكن فهم وقياس هذا التقدّم حتّىٰ بالمقارنة بين جيلين متعاقبين أيضاً ، ومع ذلك فإنّ هذا لا يشكّل أكثر من « ميل » . وصحيحٌ أنّ الإنسان ـ منذ ذلك اليوم الذي سُجّل فيه التاريخ البشري ولحدّ الآن ـ كان يتقدّم باستمرار في مجال العلم والصناعة ويضيف كنوزاً جديدة إلىٰ منجزاته العلميّة والفنيّة ، ولكن أيصحّ أن نستنتج من هذا أنّ الإنسان سوف يستمرّ في هذا التقدّم خلال السنين والقرون اللاحقة ؟ إنّ هذه الأسلحة المتطوّرة جدّاً والقتّالة والمدمرة لو استُخدمت في يوم من الأيام فليس من المعلوم أنّها ستُبقِي شيئاً من العلم والتجربة والفنّ والصناعة ، وليس من

المستبعد أن يعود الإنسان ليبني كلَّ شيء من جديد ويتقدّم ببطءٍ وهدوء . وهناك عوامل عديدة أخرىٰ تستطيع أن تسدّ الطريق علىٰ هذا التقدّم . والسرّ في ذلك أنّ ما اكتُسب طيلة التاريخ هو شيء ليس مؤهّلاً ـ من الناحية الحيويّة ـ لأن يُورَث ، وإنّما هو من باب « السنّة » ، ولهذا فهو غير مصون من فتك الحوادث التاريخيّة وقد تندرس آثاره . والأمور العلمية والمعنوية الّتي تتحقّق تدريجيّاً وبمرور الزمان وتنتقل من جيل إلىٰ جيل عن طريق « السنّة » والّتي تصوغ شكل الحياة الإنسانيّة وتُغيّرها إنّما هي مرتبطة إلىٰ حدّ ما بهذه « السنّة » ، وبدونها قد تنمحي تماماً ، وذلك لأنها لا تورث بقانون حيويّ .

ومن المناسب أيضاً أن نتحدّث عن الرأي الزاعم أنّ كلّ دين فهو أكمل من الأديان المتقدّمة عليه ، وذلك لأنّ كلّ مجتمع لاحق فهو أكملُ من المجتمعات المتقدّمة عليه .

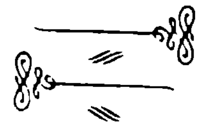
ونحن نعتقد أن هذا الرأي المشهور لا يتمتّع أيضاً بقيمة برهانيّة ، وليس هو إلاّ تفسيراً مظنوناً لكون كلّ دين لاحق أكملَ من الدين المتقدّم عليه .

وأساساً فإنّنا لا يمكننا أن نقبل كون دين إلٰهيّ أكملَ من دين إلهيّ آخر إلاّ بمعنىً واحد وهو أنّ الأكمل يعني ماله أحكام ومقرّرات قانونيّة واجتماعيّة أكثر .

ولا ريب أنّ زيادة السكّان ، وازدياد العلاقات الاجتماعيّة وتعقُّدها ، وتقدُّم العلوم والفنون والحِرَف والصناعات ، واتّساع الشؤون التجاريّة والاقتصاديّة لا بدّ أن يرافقها أيضاً وضع أنظمة وقوانين أدقَّ وأشمل لتنظيم شؤون الناس الماديّة والمعيشيّة . ومن هنا كان كلّ دين إلٰهيّ يحتوي علىٰ مثل هذه الأنظمة والقوانين بصورة أكبر من الأديان المتقدّمة عليه . وبهذا المعنىٰ يصبح الدين الذي يتولّىٰ إدارة المجتمعات التي تضمّ مئاتِ الملايين من الناس أكملَ من الدين الذي أنزل ليدير شؤون قبيلة مترحّلة في الصحراء ساكنة في الخيام .

وبغضّ النظر عن هذا المعنىٰ لا يمكن الزعم أنّ كل دين هو أكمل من الدين

المتقدّم عليه ، ثمّ الاستنتاج منه أنّ كل نبيّ هو أكمل أيضاً من النبيّ الذي سبقه .
إنّ كلاً من هذين الأمرين ليس برهانياً ولا يدلّ عليه أيّ دليل نقليّ يقينيّ . فإذا ظفرنا بدليل نقليّ قطعيّ يؤكّد علىٰ أنّ إبراهيم كان أكملَ من موسىٰ ـ على نبيّنا وآله وعليهما السلام ـ قبلناه من دون تردُّد ، وإن كان إبرهيم متقدماً من حيث الزمان علىٰ موسىٰ . وأمّا كون نبيّ الإسلام الأكرم ـ صلى الله عليه وآله وسلّم ـ أكملَ من جميع الأنبياء الآخرين فذلك هو مدلول أدلّة نقليّة يقينيّة ، وليس هو مقتضىٰ قانون عقليّ أو علميّ .



القسم الرابع

تأثير المجتمع في الفرد

وهو يشتمل علىٰ :

المقدّمة

١ ـ العوامل المؤثّرة في صياغة الشخصية وتحوّلها.

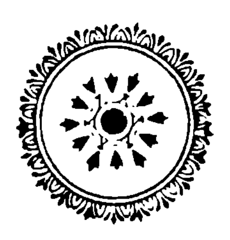
٢ ـ مدىٰ تأثير العوامل المكوّنة للشخصية .

٣ ـ ألوان تأثير المجتمع في الفرد .

٤ ـ أهمية التقليد وضرورته .

٥ ـ آفات التقليد وسبل مقاومتها .





المقدمة

تناولنا في الأقسام الثلاثة الماضية جانباً من البحوث الفلسفيّة والعقليّة والأساسيّة المتعلّقة بمجال « فلسفة العلوم الاجتماعيّة» .

وبعد أن أنهينا الحديث عن مبادىء العلوم الاجتماعية نخطو الآن نحو « علم الاجتماع » ، ومنذ الآن فصاعداً وحتى نهاية الكتاب سوف نبقىٰ في هذا الإطار .

فمن المواضيع المهمّة في علم الاجتماع هو هذا الموضوع « علاقة الفرد بالمجتمع » وهو يجيب علىٰ مثل هذه الأسئلة : ما هو مدىٰ تأثير المجتمع في صياغة وتغيير شخصيّة الفرد ؟ هل الفرد بكامله متأثّر بالمجتمع وتابع له أم إنّ له استقلالاً أيضاً بالنسبة إليه ؟ إن كان متمتّعاً بالاستقلال أيضاً ففي أيّة جهة أو جهات يكون هذا الاستقلال ؟ وفي أيّة جهة أو جهات يكون فيها تابعاً ومتأثراً بالمجتمع ؟ وهل للفرد تأثير أيضاً في تكوّن المجتمع وتحوّله ؟ إن كان الجواب بالإيجاب فما هو مدىٰ هذا التأثير وأهميّته ؟ هل إنّ تأثير المجتمع في الفرد أكثر أم تأثير الفرد في المجتمع ؟ هل إنّ الإنسان هو الذي يصوغ المجتمع والتاريخ أم إنّ المجتمع والتاريخ هما اللذان يصوغان الإنسان ؟

لقد توصّل علماء العلوم الاجتماعية والمتخصّصون في علم الاجتماع ، بعد دراسات عميقة وبحوث وتحقيقات ومجادلات عديدة ، إلىٰ هذه النتيجة وهي أنّ الفرد ليس متأثراً مطلقاً بالمجتمع ، ولا المجتمع متأثر « مطلقاً » بالفرد ، وإنّما لا بدّ من الاعتراف بوجود تأثير وتأثّر متبادلين بين الفرد والمجتمع . ولهذا نحن

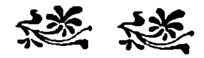
قسّمنا هذا الموضوع « علاقة الفرد بالمجتمع » إلىٰ قسمين منفصلين وتحدّثنا عنه تحت هذين العنوانين وهما تأثير المجتمع في الفرد » و « تأثير الفرد في المجتمع » . وموضوع البحث في هذا القسم الرابع هو « تأثير المجتمع في الفرد » .

ومقتضىٰ الآراء والنظريّات القائلة بأنّ للمجتمع وجوداً ووحدة وشخصيّة حقيقيّة ومستقلّة عن الأفراد ، وأنّ له روحاً واحدةً ومنفصلةً ، وبأنّ أفراد الإنسان هم في حكم الخلايا والأعضاء التي تشكّل جسم المجتمع ، وأنّ ماهيّة إنسانيّة الإنسان تتحقّق في ظرف المجتمع والحياة الاجتماعيّة ـ إنّ مقتضى الالتزام بكلّ ذلك هو أنّ الإنسان ليس سوىٰ حيوان اجتماعيّ وهو صنيعة المجتمع ، وكما أنّ خلايا الجسم وأعضاءه لا تتمتّع بهويّة مستقلّة فإنّ الفرد الإنسانيّ أيضاً لا يتمتّع بهويّة مستقلّة وإنّما هو تابع للمجتمع ، وكلّ ما لديه بعنوان كونه إنساناً فقد اكتسبه منه (عدا ما يتعلّق بالجوانب الفيزيائيّة والحيويّة فيه) .

لكنّنا كما ذكرنا سابقاً فنحن لا نعتقد بمثل هذا التأثير العظيم والمهيب والحاسم ، وإنّما نؤمن بأصالة الفرد ، وأنّ الفرد هو الذي يكوّن المجتمع بتعايشه وتعاونه مع سائر الأفراد وهو الذي يؤدي أيضاً إلى حدوث التحوّلات والتطورات فيه ، سواء أكانت أفعاله حسنة أم سيّئة ، مطلوبة أم غير مطلوبة . وفي نفس الوقت لمّا كان أيُّ فرد يتأثّر بسائر الأفراد بنحوٍ أو بآخر فإنّه يمكن التحدّث عن تأثير المجتمع في الفرد . ومن الواضح أنّ المجتمع لا يتمتّع بوجود ووحدة وشخصيّة حقيقيّة ، وهو ليس إلاّ مفهوماً اعتباريّاً منتزعاً من وجود أفراد الإنسان والعلاقات والروابط السائدة بينهم ، ومن هنا يصبح معنىٰ تأثير المجتمع في الفرد هو تأثير أكثريّة أفراد المجتمع في فرد خاص أو أفراد معيّنين فحسب .

ولدراسة وتبيين مدىٰ هذا التأثير حاولنا في البدء دراسة العوامل المؤثرة في صياغة شخصيّة الفرد وتحوُّلها ، واستنتجنا منها أنّ تلك العوامل هي عبارة عن : الفطريّات ، التي تشمل الإدراكات والعلوم الفطريّة ، وتشمل أيضاً المحرّكات والرغبات الفطريّة (أي الميول الغريزيّة والفطريّة) ، والوراثة والبيئة والتربية ومرور الزمان (العمر) والعوامل الغيبيّة المتعلّقة بما وراء الطبيعة من قبيل الوحي

والإلهام (ولا شكّ أنّ هذا العامل الأخير ليس عامّاً بصورة مباشرة) ، والأهمُّ من الجميع هو اختيار الإنسان وإرادته الحرّة . ثم بيّنا مدىٰ تأثير هذه العوامل المكوّنة للشخصيّة ، وأطلنا الوقوف عند مدىٰ تأثير البيئة الإنسانيّة والاجتماعيّة ، وأثبتنا أنّ المجتمع عاجز عن إيجاد التغيير في فطريّات الفرد . ثمّ عرّجنا علىٰ ألوان تأثير المجتمع في الفرد وقلنا إنّ المجتمع يزوّد بلونين من المعارف : أحدهما يتّصف بكونه وسيلة ، كاللغة والخطّ والاعتباريّات الصرفة ، والثاني يضمّ المعارف المؤثرة في صياغة الشخصية الإنسانيّة كالعلوم والمعارف الحقيقيّة ، والعلوم والمعارف الاعتباريّة التي تتميّز بمنشأ حقيقيّ . وعلاوةً على هذا فللمجتمع دور فعّال في إيصال قوىٰ الفرد الفطريّة إلىٰ الفعليّة . واختتمنا الموضوع بدراسة أهميّة وضرورة التقليد ، الذي هو واحد من أهمّ سبل انتقال ثقافة المجتمع إلىٰ الفرد وأثبتنا أنّ التقليد سلوك قد يتمّ بصورة واعية وهادفة ، وقد تكون له دوافع وبواعث مختلفة ، وقد يتعرّض لآفات أشرنا إلىٰ أربع منها ، وبيّنا سبل مقاومتها بالشكل الذي يتناسب مع هذه الدراسة المختصرة .



١ ـ العوامل المؤثرة في صياغة الشخصية وتحولها

إنّ علماء النفس اليوم ـ علىٰ الرغم من الاختلافات الكثيرة والعميقة فيما بينهم ـ يسلّمون جميعاً بأن هناك عاملين أساسيّين مؤثرين في صياغة شخصيّة الإنسان هما عامل « الوراثة » وعامل « البيئة » ، وغالباً ما يضيفون عاملين آخرين أيضاً وهما « مرور الزمان » (العمر) و « الضمير الأخلاقي »[١]

ونبدأ أوّلاً بشرح مختصر لكلّ واحد من هذه العوامل ثمّ نذكر بعد ذلك بعض آرائنا النقديّة والتكميليّة في هذا المضمار .

١ ـ **الوراثة** : إنّ تأثير الوراثة وأهميّتها ـ بمعنىٰ ما يحمله الإنسان معه عند ولادته وقد اكتسبه من أبويه وأجداده في مجال تكوين شخصيّته لا يمكن أن يقع مورد شكّ أو شبهة . فالوراثة هي السبب في اختلاف أفراد الناس ، بعضهم عن بعض ، من حيث الشكل الظاهر للجسم ، كلون الشعر ، وطول القامة أو قصرها ، والسمنة أو النحافة ، ومن حيث تركيب الأعضاء الباطنيّة للجسم ونشاطها أيضاً ، من قبيل الرئتين والمعدة والقلب والمخّ والمجموعة العصبيّة والغدد .

وكنموذج لهذه الغدد نذكر « الغدد الصمّاء » ، فلدىٰ كلّ واحد منّا « غدد

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلى هذين الكتابين باللغة الفارسيّة : روان شناسي شخصيّت، تأليف دكتور علي أكبر سياسي، دار النشر ابن سينا (انتشارات ابن سينا)، ١٣٩١ هـ. ق، ص ٥٣ ـ ٩٠، وروانشناسي كمال، تأليف دوآن شواتس، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة گيتي خوشدل، دار النشر الحديثة (نشرنو)، الطبعة الأولىٰ.

صمّاء » ، إلاَّ أنّ الأفراد يتفاوتون في وزن هذه الغدد ، وتبعاً لذلك يتفاوت مقدار المواد المترشّحة منها في الدم . ومن المسلّم اليوم ما لهذه الغدد والمواد المترشحة منها في الدم من تأثير عظيم علىٰ شهيّتنا للطعام ورفع العطش وفي عمليّات الأيض التي تتمّ داخل البدن وفي صحّة وسلامة أمزجتنا ، وفي عواطفنا وتهيّجنا ، وخلاصة القول ما لها من تأثير كبير في أجسامنا ونشاطاتنا النفسيّة وفي حياتنا الماديّة والمعنويّة . فمثلاً إذا أفرزت واحدة من هذه الغدد المسمّاة به « غدة التيروئيد » كمّية أكثر من المعتاد ، فإنَّ ذلك يتسبّب في سرعة الغضب والخلق الرديء وضعف الإرادة في الحركات وردود الفعل ، ويؤدي بالتالي إلىٰ عدم الثبات في سلوك الشخص ، بمعنىٰ أن سلوكه ليس متشابهاً ، وأمّا قلّة إفراز هذه الغدّة فإنّ لها آثاراً نفسيّة معاكسة لما تقدّم ، حيث يُلاحظ علىٰ الإنسان الضعف والارتخاء واللامبالاة .

٢ ـ البيئة : وينقسم هذا العامل بالتقسيم الأوّلي إلىٰ قسمين : البيئة الداخليّة ، والبيئة الخارجيّة .

أ ـ البيئة الداخليّة : والمقصود بالبيئة الداخليّة هو باطن رحم الأم أثناء الحمل . ولمّا كان الجنين يتغذّىٰ من دم أمّه ، وتغذية الجنين هي التي تؤدّي إلىٰ نموّه ونضجه ، فإنَّ عمر الأمّ ووضعها المزاجي والنفسيّ وألوان الطعام التي تتناولها ، وزيادة أو قلّة السكّر والكالسيوم وسائر الموادّ الكيمياويّة في الدم و . . لكلّ هذه الأمور تأثير عظيم علىٰ كيفيّة نموّ الجنين ونضجه . والحاصل أنّ للبيئة التي تسبق الولادة تأثيراً مهمّاً في صياغة شخصيّة الطفل ، بهذه الصورة وهي إمّا أن تُدعم وتسهّل تحقّق وفعليّة بعض الاستعدادات الموروثة الموجودة لديه بالقوّة ، وإمّا أنّها على العكس من ذلك تعوقها وتعرقل تحقُّقها .

ب ـ البيئة الخارجية : وهذه البيئة الخارجيّة تنقسم أيضاً إلىٰ قسمين هما : البيئة الطبيعيّة والجغرافيّة ، والبيئة الإنسانيّة والاجتماعية .

أولاً : البيئة الطبيعيّة والجغرافيّة : لا ريب أنّ للطقس وكمّية الطعام وكيفيّته ، ولا سيّما في السنين الأولىٰ من العمر ، تأثيراً كبيراً في كيفية النمو والنضج وحتّىٰ في شكل وهيئة البدن والأعمال البدنيّة والمظهر الخارجيّ

للإنسان . فولادة ونشوء الإنسان في منطقة معيّنة من المناطق المختلفة للكرة الأرضيّة ، كالمنطقة الباردة أو الساخنة أو المعتدلة ، وتوطّنه في المنطقة الصحراويّة أو في سفوح الجبال أو في القرية أو في المدينة ، يؤثّر تأثيراً كبيراً علىٰ كيفيّة لون وشكل جسمه وأعضائه . فمن جملة الأسباب التي تجعل شَبَه الطفل بأبويه أسهل وأكثر ، علاوة علىٰ عامل الوراثة ، هو الماء والهواء وألوان الطعام التي تعوّد عليها وسوف يفرضانها عليه ، لأنّه لا مفرّ له من الانسجام والتأقلم مع البيئة الطبيعيّة والجغرافيّة .

ثانياً ـ البيئة الإنسانيّة والاجتماعيّة : وتضم هذه البيئة نفسُها بيئاتٍ متعدّدة ، من جملتها العائلة ومراكز التعليم والمدارس ومجالات العمل والاحتراف والنوادي والنقابات والأحزاب والمجالس والمحافل العلميّة والدينيّة والمطبوعات والسينما والإذاعة والتلفزيون .

ومن بين هذه تتميّز البيئة العائليّة ـ لعدّة أسباب ـ بأهميّة أعظم وأعمق . فكون البيئة العائليّة مليئة بالحركة والنشاط أو مبتلاة بالسكون وفاقدة للنشاط والحركة ، وكون الحالة الاقتصادية والمعاشيّة للعائلة ـ غير متعادلة ـ ، بمعنىٰ أنّ تلك العائلة فقيرة جدّاً أو ثريّة جدّاً أو متعادلة ، وكيفيّة الأوامر والنواهي الصادرة من الأبوين ، وحديثهما وتعامُلهما مع بعضهما ، وما يُظهرانه من حركات ومشاعر وعواطف إزاء ما يواجههما في الحياة ، وانسجامهما وحسن تفاهمهما أو عدم انسجامهما وأحياناً انفصالهما ، وكونهما شريفين نزيهين أو ساقطين منحطّين ، والحاصل كلّ ما يحدث في البيئة العائليّة يكون له أكبر وأعمق الأثر وأدومه في شخصيّة الطفل ، حيث يشيّد الأساس فيها . فالعائلة التي تتمتّع بهدوء ورفاه وأوضاع مناسبة ومطلوبة يؤدّي ذلك إلىٰ حفظ تعادل الطفل إذا كان تركيبه الحيويّ متعادلاً بل وحتّىٰ أنّه يؤدّي إلىٰ تكامله وإن لم يكن متعادلاً فأنّه يؤثّر في إصلاحه إلىٰ حدّ كبير ويقرّبه إلىٰ التعادل ، بينما البيئة العائليَّة الغارقة في أوضاع غير مناسبة ولا مطلوبة تتسبّب في فقدان الطفل تعادُلَه الحيويّ .

وبعبارة أخرى : فإنّ الأطفال المختلفين فيما بينهم بحسب الوراثة والفطرة تضاف إليهم فروق أخرىٰ نتيجةً لاختلاف البيئات التي يكبرون فيها وينضجون ،

ونتيجةً لاختلاف التربية التي يواجهونها فالأوضاع والأحوال الموجودة في العائلة لا يقلّ تأثيرها في صفات الطفل النفسيّة والخلقيّة عن تأثيرها في جسمه ومزاجه بأيّ حال من الأحوال . والحاصل أنّ للبيئة العائليّة وتعامُل الوالدين وسائر أفراد العائلة مع الطفل ، ولا سيّما في الشهور والسنين الأولىٰ من عمره ، تأثيراً عميقاً وواسعاً علىٰ جسمه ونفسه ، حسَب قانون تداعي المعاني وقانون الانعكاس الشرطيّ والأصول المسلّمة في الاستعداد للتقليد والتلقين ، فتضفي علىٰ شخصيّته طابعاً خاصّاً وتُيسِّر له الاتّصاف بصفات وملكات لعلها ترافقه طيلة عمره . وبعدها يأتي دور البيئات المختلفة الأخرىٰ ، كمراكز التعليم والمدارس وما فيها من ألوان التربية والتعليم ، والمشاغل والحرَف والمعامل والمصانع والمؤسّسات والدوائر و . . . ، والزواج وتشكيل العائلة وشخصية الزوجة ، والنوادي والأحزاب السياسيّة والمجالس والمحافل العلميّة والدينيّة ، والطوائف والفِرَق الدينيّة ، والقوانين والمقرّرات الحكوميّة ، والكتب والرسائل ، والصحف والمجلّات والسينما والراديو والتلفزيون ـ كلّ هذه الأمور تُساهم كثيراً في صياغة وتغيير شخصيّة الإنسان .

وتُطرح في هذا المضمار مسألتان تعدّان من جملة المشكلات القديمة في تاريخ الفكر البشريّ والتي لم تجد لها حلاً حاسماً لحدّ الآن : إحداهما تتضمّن هذا السؤال : أيُّ شيء في الإنسان يكون فطريّاً وموروثاً ، وأيُّ شيء نظفر به عن طريق البيئة والتربية والاكتساب ؟ فمثلاً طول الجسم ، ومدى الذكاء ، وسرعة الإثارة أو بُطء الإثارة (الحساسيّة أو عدم الحساسيّة) ، والخجل أو عدم الحياء ، والثبات أو عدم الثبات ، وكون الإنسان مشوّش الذهن كثيراً أو قليل التشويش ـ هل هذه الأمور متعلّقة بالوراثة أم بالبيئة أم بكلتيهما ؟

والمسألة الأخرىٰ هي هذه : أيّة حصّة هي أكبر في تكوين الشخصيّة ، هل هي حصّة الوراثة والفطرة أم حصّة البيئة والتربية ؟

في هذه المسألة أيضاً يختلف العلماء، فبعضهم يعتقد أنّ كلّ شيء هو منحة الطبيعة والفطرة، واستعدادات الفرد الإنسانيّ عند الولادة هي المكوِّنة لشخصيّته .

وعلى العكس من ذلك يقول البعض الآخر : إنّ الإنسان عند ولاده يشبه

المادّة من دون صورة ، والتربية الحسنة هي التي تمنحه الصورة المطلوبة ، وبناءً على هذا فالتربية هي المهمّة والمؤثّرة .

والآخرون يعترفون أيضاً بتأثير وأهميّة كلا العاملين (الوراثة والبيئة) ، وهم ينقسمون إلىٰ فرقتين : فرقة منهم تولي الوراثة أهمّية أكبر ، والفرقة الأخرىٰ تؤكّد علىٰ أنّ تأثير البيئة أكبر .

وتُلاحظ الفرقة الأولى كثيراً في زمرة العلماء المتشائمين الذين ينظرون إلىٰ الإنسان علىٰ أساس أنّه سيّء بفطرته ، وأنّ البيئة والتربية قليلة التأثير فيه أو لا تأثير لها عليه تقريباً . ومن جملة هؤلاء العالم والمفكّر الفرنسيّ مونتني[1] (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) ، والفيلسوف الإنجليزي هوبز[2] (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) والمفكر الفرنسيّ لاروشفوكو[3] (١٦١٣ ـ ١٦٨٠) .

ومن الفرقة الثانية المعتقدة بالتأثير الكبير للبيئة والتربية يمكننا ذكر الفيلسوف الإنجليزيّ الشهير جون لوك[4] (١٦٣٢ ـ ١٧٠٧) وأتباع مدرسة التحليل النفسيّ .

والواقع أنّ تعيين حصّة كلّ من الوراثة والبيئة في صياغة الشخصيّة أمر صعب للغاية .

ولم يدّخر العلماء والكتّاب ـ قديماً وحديثاً ـ وسعاً في بيان أهميّة الورثة والفطرة . ولهذا الموضوع انعكاس واسع النطاق في آدابنا خلال المرحلة الإسلاميّة من تاريخنا[5] . وقد قيل وكُتب الكثير أيضاً في بيان أهمية البيئة

---

(١) Montaigne.

(٢) Hobbes.

(٣) La Rochefoucauld.

(٤) John Lock.

(٥) ومن جملتها أبيات الشعر هذه لسعدي: وفي النهاية سيصبح ابن الذئب ذئباً، وإن كان قد كبر ونشأ مع الإنسان. إنّ التربية لغير المؤهّل مثل الجوزة علىٰ القبة، ولا يكتسب من إشعاع الأخيار كل من كان أساسه رديئاً. إنّ الأرض السبخة لا تخضرّ فيها السنابل، فلا تضيّع فيها بذور العمل. وكذا هذه الأبيات لفردوسي: إنّ الشجرة المرّة بطبعها، حتى إذا غرستها في الجنّة، وعند السقي أجريت عليها أنهار خلدها، ورويتها بالعسل المصفّىٰ، فإنّها سوف تتخاذل بالتالي، وتعطي نفس تلك الثمار المرّة.

والتربية . ويعتقد فرويد أنّ أساس نموّ الشخصيّة ونضجها وتحوّلها يوضع خلال فترة الطفولة ولا سيّما في السنين الخمس الأولىٰ من العمر ، وأمّا منذ ذلك الحين فصاعداً فغالباً ما تتفتّح البراعم التي زُرعت بذورها في ذلك الأساس الأوّلي . ولهذا فإنّه ينسب للبيئة العائليّة تأثيراً حاسماً ، ولا ينسب للمجتمع إلاَّ تأثيراً طفيفاً .

وكان أوّل من حاول إصلاح هذا النقص هو تلميذه وصديقه المحلّل والطبيب النفسي النمساويّ الفريد آدلر[١] (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧) . حيث زعم أنّ المحرّك للإنسان ـ في الدرجة الأولىٰ هي العوامل الاجتماعيّة ، وليست الغرائز كما يدّعي فرويد فالإنسان إذا عاش وتربّىٰ في مجتمع معيّن فإنَّ شخصيّته تتلوّن بالصبغة الخاصّة لمؤسّسات ذلك المجتمع . إنّ الإنسان موجود اجتماعيّ قبل كلّ شيء ، وليس هو كائناً جنسيّاً كما يتصوّر فرويد .

ويؤكّد عالم النفس الأمريكيّ هنري موري[٢] « ولد عام ١٨٩٣ » مثل فرويد ـ علىٰ أهميّة تأثير البيئة والتربية في السنين الأولىٰ من العمر علىٰ صياغة الشخصيّة .

ويبالغ عالم النفس الأمريكيّ هرّي استاك سوليفان[٣] (١٨٩٢ ـ ١٩٤٩) في مدىٰ تأثير وأهميّة البيئة الاجتماعيّة فيقول : إنّ الشخصيّة مفهوم فرضيّ وليس هو شيئاً سوىٰ ما يحدث بين الأشخاص . وبناءً علىٰ هذا فلا معنىً للحديث عن الفرد الإنسانيّ بعنوان كونه موضوعاً للدراسة ، وذلك لأن الفرد الإنسانيّ بقطع النظر عن ارتباطه بسائر الأفراد ليس له وجود بل لا يمكن أن يكون له وجود . ولا ينكر سوليفان أهميّة الوراثة والنموّ ، اللذين يصوغان بدن الإنسان ويعطيانه شكله الخاصّ ، إلاَّ أنّه يعتقد بأنّ ما هو « إنسانيّ » فيه يكون حصيلة للأفعال والانفعالات الاجتماعيّة . والفرد لا يتأثّر بالمجتمع في نشاطاته النفسيّة ـ كالتخيّل والتفكير

---

(١) Alfred Adler .

(٢) Henry A. Murray .

(٣) Harry stack Sullivan .

والرغبة والعاطفة فحسب ، وإنّما نوعيّة الحياة الاجتماعيّة يمكنها أن تؤثّر أيضاً حتىٰ في النشاطات الحيويّة الصرفة ، كالتنفّس والهضم والدفع ودوران الدم ، فتُغيّر من وضعها .

ويؤكّد إريك فروم كثيراً علىٰ أهميّة وتأثير المجتمعات والمقرّرات والمؤسّسات الاجتماعيّة في نضج وتحوّل الشخصيّة . وقد بيّنت مدارس علم النفس « الانعكاسيّة » و « السلوكيّة » مدىٰ تأثير وأهميّة البيئة والتربية بالأساليب التجريبيّة .

وخلاصة القول أنّنا نلاحظ اليوم جميع علماء النفس تقريباً وهم متّفقون علىٰ هذه الأمور :

أوّلاً : إنّ للوراثة والبيئة ـ كلتيهما ـ تأثيراً عميقاً في صياغة وتحوّل الشخصيّة .

ثانياً : قد تكون الآثار الناشئة من الوراثة في أحد الموارد ناشئة من البيئة في مورد آخر .

ثالثاً : إنّ عوامل الوراثة المؤثّرة وعوامل البيئة المؤثّرة ليست متراكبة ولا مستقرة إلىٰ جانب بعضها ، وإنّما هي مختلطة ببعضها ومتداخلة ، وهي تؤثر في الشخصيّة بصورة متبادلة ، وهذا هو الذي يجعل من العسير ، بل من المستحيل ، التفكيك بين هاتين الطائفتين من العوامل ، وتعيين سهم كلّ واحد من تلك العوامل في صياغة وتغيير الشخصيّة .

رابعاً : إنّ الوراثة أمر حيوي ومؤثر في المجال الآليّ ، وليس في مجال السلوك ، ولهذا يكون تأثيره في السلوك إلىٰ الحدّ الذي يكون فيه السلوك مرتبطاً بالعوامل التكوينيّة والهيئة التركيبيّة .

خامساً : إنّ الجذور الأساسيّة للشخصيّة ـ أي ما ينتقل للإنسان بالوراثة ـ يملكها كلّ الناس عند الولادة ، إلاّ أنّ تلك الجذور تظهر بوجوه مختلفة بسبب ما تتعرّض له من تأثير البيئات المختلفة .

٣ ـ مرور الزمان (العمر) : فالعمر من العوامل المؤثّرة في تحوّل

الشخصيّة ، ولمرور الزمان تأثير كبير في جسم الإنسان ونفسه ، بحيث يغيّر شخصيّته إلىٰ حدّ ما .

وتمرّ حياة الإنسان بخمس مراحل تتخذ منها شخصيّته صبغة خاصّة في كلّ مرحلة من تلك المراحل . وتلك المراحل هي عبارة عن :

أ ـ **مرحلة الطفولة** : وهي تمتدّ منذ الولادة وحتّىٰ سنّ الثانية عشرة تقريباً .

ب ـ **مرحلة المراهقة** : وتستمرّ منذ الثانية عشرة وحتّىٰ سنّ الخامسة والعشرين تقريباً .

ج ـ **مرحلة الشباب** : وتمتدّ منذ الخامسة والعشرين وحتّىٰ سنّ الخمسين تقريباً .

د ـ **مرحلة الكهولة** : وتكون للرجال من سنّ الخمسين وحتّىٰ الخامسة والستّين ، وللنساء من سنّ الخامسة والأربعين وحتّىٰ الستّين تقريباً .

هـ ـ **مرحلة الشيخوخة أخيراً** .

وقد بيّن علماء النفس خصائص وميزات كلّ واحدة من هذه المراحل .

٤ ـ **الضمير الأخلاقي** : والمقصود من « الضمير الأخلاقيّ » هو ما لدىٰ الإنسان من استعداد لتمييز الخير من الشرّ ، ورغبته الطبيعيّة في الخير ، ونفوره من الشرّ . وإلىٰ زمن قريب لم يكن أحد يشك في هذا العامل ولا في كونه فطريّاً إلاّ أنّه في الوقت المعاصر ظهرت طائفة من المحقّقين اعتبرت هذا العامل اكتسابيّاً ، بمعنىٰ أنّه حصيلة التربية والتعليم ، ونتيجة الاتّصال الدائم بالمجتمع وضرورة التأقلم معه . ومن جملة هؤلاء أتباع المدرسة النفسيّة « السلوكيّة » الذين يعتبرون الإنسان كسيّارة أجيد تركيبها أو حيوان قد أحسنت تربيته .

فدوركيم وأتباعه وإن لم ينكروا وجود الضمير الأخلاقيّ إلاّ أنهم يعدّونه صنيعة المجتمع .

والفيلسوف الفرنسيّ هنري برجسون[١] (١٨٥٨ ـ ١٩٤١) ، وعالم

---

(١) Henri Bergson.

النفس والمحلّل النفسانيّ السويسري جان بياجيه[١] « ولد عام ١٨٩٦ » ، يعدّان الضمير الأخلاقيّ اكتسابيّاً أيضاً . وهما يعتقدان أنّ ظهور الحسّ الأخلاقيّ أو الضمير يتمّ في البدء نتيجة لضغط المجتمع وضرورة التبعيّة للأصول والموازين المقبولة فيه ، ولكنّه بعد ذلك يستمدّ وجوده وقوّته من « الشوق للحياة » والبحث عن الخير المطلق (في رأي برجسون) ، أو من رغبة اختياريّة في التعاون مع المجتمع ، ذلك التعاون القائم علىٰ الاحترام المتبادل بين الفرد والمجتمع (في رأي بياجيه) .

والواقع أنّه لا يمكن إصدار حكم بتعيّن كون الضمير الأخلاقيّ اكتسابيّاً ، وذلك لأنّ بعض الصفات الفطريّة أو الذاتيّة تظهر عندما يكون الموجود الحي قد وصل إلىٰ درجة معيّنة من النضج والتحوّل . ومن هنا فإنّ الاعتراف بكون الطفل عند الولادة فاقداً للضمير تماماً لا يُثبت أنّه فاقد أيضاً للاستعداد الذي سيتحوّل فيما بعد ـ بسبب تأثير العوامل المناسبة ـ ليظهر بصورة الضمير الأخلاقيّ . وبعبارة أخرىٰ فكون الطفل غير أخلاقيّ لا يدلّ علىٰ أنّه فاقد للحس الأخلاقيّ بالقوّة أيضاً ، ولا يدلّ علىٰ أنّ ما يظهر فيه فيما بعد ليس هو فعليّة تلك القوّة .

إنّ كلّ ما ذكرناه لحدّ الآن كان استعراضاً لآراء وعقائد علماء النفس ، وإلىٰ حدّ ما آراء علماء النفس الاجتماعيّين والفلاسفة .

ونحاول الآن ذكر بعض آرائنا في هذا المجال ، وهي نقدية أحياناً وتكميليّة أحياناً أخرىٰ[٢] .

---

(١) Jean Piaget.

(٢) للاطّلاع تفصيلاً علىٰ ما ذكرناه إجمالاً يحسن الرجوع إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسية: روان شناسي شخصيت، تأليف الدكتور علي أكبر سياسي، دار نشر ابن سينا (انتشارات ابن سينا)، ١٣٩١، ص ٥٣ ـ ٩٠، وص ٢٢٨ ـ ٢٥٩ وكتاب أصول روانشناسي «أصول سازگاري آدمي»، تأليف نرمان ل. مان، ترجمة واقتباس الدكتور محمود ساعتچي، الطبعة السادسة، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، طهران، ١٤٠٤، الجزء الأوّل، ص ١٧٥ ـ ٢٢٢، وص ٥١٧ ـ ٦٠٢ وكتاب روانشناسي اجتماعي، الجزء الأوّل، ص ٢٦٥ ـ ٣١٢، والجزء الثاني ص ٣٧٧ ـ ٤٠٦.

١ ـ لمّا كانت « الوراثة » ـ بمعناها المتعارف ـ عبارة عمّا يناله الإنسان من أبيه وأمّه وأجداده ، وهو يحمله معه إلىٰ الدنيا عند الولادة ، لذا فإنّنا نواجه هذا السؤال وهو : إذا كان جميع الناس ينتهون إلىٰ أب واحد وأمّ واحدة (هما آدم وحوّاء) ، هذان أنفسهما ليس لهما أبوان ، فماذا يتعيّن علينا أن نقول بالنسبة لتكوّن شخصيّتهما ؟ هل إنّ عامل الوراثة لم يكن مؤثّراً فيهما ؟

ويتّجه هذا السؤال بالخصوص لأولئك الذين يتخيّلون أنّ عامل الوراثة هو العامل الوحيد المؤثّر في صياغة الشخصيّة ، أو أنّهم يؤمنون بتأثير عامل آخر أو عوامل أخرىٰ ، إلاّ أنّهم يرون ضرورة اجتماع تلك العوامل كلّها لتبلور الشخصيّة ، لا أنّ تلك العوامل تكون مؤثّرة علىٰ البدل ، بمعنىٰ أنّ أيّ واحد منها يمكن أن يحلّ محلّ الآخر في التأثير .

والقاسم المشترك بين هاتين الطائفتين هو أنّ شخصيّة أيّ إنسان ـ علىٰ كلّ حال ـ لا تتكوّن من دون تأثير عامل الوراثة . وحينئذ نتيجة هذا السؤال : إذن كيف تبلورت شخصيّة أبينا الأوّل وأمّنا الأولىٰ (آدم وحوّاء) ؟

في ذلك الزمان الذي كانت فيه العقيدة الغالبة هي أنّ أنواع الأحياء ـ سواء أكانت حيوانات أم نباتات ـ قد خلقت منذ البدء متميّزة عن بعضها واستمرّت علىٰ هذا الوضع الذي نشاهدها عليه فعلاً (وهو مذهب ثبات الأنواع) ، كانوا يجيبون علىٰ هذا السؤال بأنّ تبلور شخصيّة هذين الإنسانين كان بصورة استثناء من القانون ، ولمّا كانت القوانين العلميّة ناظرة لأكثر الموارد فإن مورداً واحداً أو أكثر من الموارد الاستثناسية لا يُلحق ضرراً بالقانون .

إلاّ أنّه منذ شاع هذا التصوّر وهو أنّ أنواع الأحياء قد وُجدت نتيجةً للتحوّل من أنواع أخرى ، فالإنسان مثلاً قد انحدر من القرد (مذهب تبدّل الأنواع) فإنّ ذلك السؤال (حسب زعم المجيبين) قد وَجد له جواباً أفضل وأقرب إلىٰ القبول ، وهو أنّ أبانا الأوّل وأمّنا الأولىٰ قد ورثا أيضاً من الحيوانات الواقعة في طبقة آبائها وأجدادهما . وبهذه الصورة يتّسع مفهوم الوراثة ليشمل الوراثة الحيوانيّة أيضاً .

لكنّنا ننكر صحّة فرضيّة تبدّل الأنواع علىٰ الأقلّ في مورد الإنسان ، وبناءً على هذا فنحن لا نقول بالوراثة الحيوانيّة ، ونحصر عامل الوراثة بذلك المعنى العرفيّ وهو الوراثة الإنسانية ، فيصبح هذا العامل مؤثّراً ودخيلاً إجمالاً في هذا النطاق .

وكل ما ورد في الإسلام من وصايا تتعلّق باختيار الزوج ، للذكر والأنثى ، فإنّه يصلح شاهداً علىٰ الاعتراف بهذا العامل .

٢ ـ ولدينا شواهد نقليّة ودينيّة كثيرة تدل علىٰ تأثير البيئة الداخليّة ، أي رحم الأمّ ، والبيئة الطبيعيّة والجغرافيّة ، بحيث تشمل نوعيّة تغذية الإنسان أيضاً . وخصوصاً بالنسبة لنوعيّة غذاء الإنسان فإنّ ما ورد في مجال انتخاب المُرضع أو استحباب أكل التمر للأمّ التي تُرضع طفلها ليغدو الطفل حليماً صبوراً ، يدلّ دلالة واضحة علىٰ أهميّة هذا العامل . فقد جاء خطاب لمريم ـ عليها السلام ـ وهي قد وَضعت توّاً حملها : ﴿ **وهزّي إليكِ بجذع النخلة تُساقِط عليكِ رُطَباً جَنيّاً** ﴾[1] . حيث يحتمل أن تكون الحكمة في ذلك هو أن تناول المرأة المرضع للرُّطب يؤثر تأثيراً حسناً في شخصية الطفل الرضيع .

وسوف نتحدّث بالتفصيل عن مدىٰ تأثير البيئة الإنسانية والاجتماعيّة ، مما نؤكّد عليه ونؤيّده بشدّة .

٣ ـ إنّ تأثير عامل مرور الزمان (العمر) هو مورد قبولنا أيضاً ، ونلاحظ وجود شواهد علىٰ هذا الأمر في القرآن الكريم : ﴿ **ومَن نُعمّره نُنكّسه في الخَلْق** ﴾[2]

والمقصود هو أنّ الله تعالىٰ عندما يمدّ في عمر إنسان فيصبح طاعناً في السنّ فهو بعد أن يكون قد حقّق كمالات في بعض المجالات الحيويّة والروحيّة يعود إلىٰ حالات النقص السابقة ، فالشيوخ أحياناً يسلكون طريق النقص والانحطاط حتّىٰ يصبحوا كالأطفال من حيث العجز البدنيّ والضعف الروحيّ .

---

(١) سورة مريم، الآية : ٢٥ .

(٢) سورة يس، الآية : ٦٨ .

وتصلح هذه الآية الشريفة لتكون مؤيداً لنظريّة علماء النفس الذين يعتبرون الصفة الأساسيّة لمرحلة الشيخوخة هي الظهور التدريجيّ للعيب والنقص في النشاطات النفسيّة ، حيث يبدأ ذلك بالشعور بالتعب الشديد ، ثم يتجلّىٰ بعد ذلك بواسطة رداءة نوعيّة العمل المؤدّىٰ . وتؤيّد الآية الكريمة ما يقوله علماء النفس أيضاً من أنّ تبدُّد القوىٰ والاستعدادات النفسيّة وتحلُّل القوىٰ الحيويّة في الشيوخ هو السبب في سيرهم القهقرىٰ ، بمعنىٰ العودة من جديد للصفات المختصّة بمرحلة الطفولة .

ونقرأ قوله سبحانه : ﴿ ومنكُمْ مَنْ يُرَدُّ إلىٰ أرذَلِ العُمُرِ لِكَيْ لا يَعْلَمْ بَعدَ عِلْم شيئاً ﴾[1] . (وتتكرّر نفس هذه الجملة في الآية (٥) من سورة الحجّ مع فرق واحد وهو أنّه بدل « بعد » جاء فيها ﴿ مِنْ بَعْد ﴾) .

فهذه الآية الشريفة يمكن أن تكون فيها إشارة إلىٰ أنّ من الصعب جدّاً علىٰ الطاعنين في السنّ قبولَ رأي جديد أو طريقة حديثة ، وأنّ استعدادهم في تركيز الحواس ، أي الدقّة ، وكذا قوّة الضبط والحفظ للأمور التي تعرض للذهن ، تسير عندهم نحو الضعف ، وتتكاتف هذه الأمور جميعاً فتؤدّي إلىٰ عجزهم عن تعلّم شيء جديد . (ويشبه هذا المضمون ما ورد في الآية (٥٤) من سورة الروم) .

وعلاوة علىٰ الآيات القرآنية توجد روايات عن المعصومين ـ عليهم السلام ـ تدلّ أيضاً علىٰ تأثير عامل السنّ في صياغة شخصيّة الإنسان ، فمثلاً هذا الحديث النبويّ القائل : « يَشيبُ ابنُ آدم وتَشُبُّ فيه خَصلتَان : الحِرصُ والأملُ » يؤيّد قول علماء النفس بأنّ الشيخوخة تُلهب في الإنسان الرغبة في الالتذاذ بالحياة وامتصاصها حتّىٰ الثمالة ، ومن هنا فإنّ هذه المرحلة ، من حيث شدّة الرغبات الشخصيّة وحبّ الذات الذي يصل إلىٰ أعلىٰ مستوىٰ له ، لا تكون بلا شَبَه بمرحلة الشباب .

٤ ـ وأمّا بالنسبة للضمير (أو الحسّ) الأخلاقيّ فلا بدّ من القول أنّ وجود هذا الاستعداد ، بعنوان كونه استعداداً متميّزاً ومستقلاً عن العقل وسائر القوىٰ

---

(١) سورة النحل، الآية: ٧٠.

النفسانيّة ، لم يتمّ إثباته لحدّ الآن . ونحن نعتقد أنّ ما يُظنّ كونه من أحكام الضمير ليس في الواقع سوىٰ الإدراكات والأحكام العمليّة للعقل ، وهي أيضاً لا يمكن أن تكون مستقلّة عن الإدراكات والأحكام النظريّة للعقل[1] .

٥ ـ نحن نؤمن بوجود عوامل مهمّة أخرىٰ أيضاً ، علاوة علىٰ تلك العوامل التي ذكرها علماء النفس ، بعضها يؤثّر في بَلْوَرة وتحوّل شخصيّة جميع الناس ، والبعض الآخر يؤثّر في صياغة وتغيير شخصيّة أناس معدودين فحسب .

ومن جملة العوامل العامّة هي « الفطريّات » ، حيث توجد في جميع الناس ، وإن كانت متفاوتة فيما بينهم شدّةً وضعفاً .

والمقصود بالفطريّات هو مجموعة من الأمور النفسانيّة التي هي منحة الله ومشتركة بين جميع الناس ، ولكلّ واحد منها أثر خاص . ويمكن تقسيم هذه « الفطريّات » إلىٰ طائفتين :

إحداهما تلك الطائفة المتعلّقة بالناحية الحيوانيّة للإنسان ، وعلىٰ هذا فهي مشتركة بين الإنسان وسائر الحيوانات ، كالبحث عن الطعام ، وعن الزواج ، وصيانة الذات . وتُسمّىٰ هذه الفئة غالباً « الغرائز » .

والطائفة الثانية هي المتعلّقة بالناحية الإنسانيّة للإنسان ، ولهذا فهي مختصّة بأبناء النوع الإنسانيّ من قبيل البحث عن المجهول وحبّ اكتشافه ، والرغبة في السلطة والقوّة ، وحبّ الجمال . ويمكن تسمية هذه الفئة « الفطريّات بالمعنىٰ الأخصّ » حتّىٰ لا تختلط بـ « الفطريّات بالمعنىٰ الأعمّ » التي هي المقسم في هذا التقسيم . ومن الواضح أنّ كون هذه الأمور فطريّة لا يعني أنّ الإنسان يتمتّع بها منذ ولادته . وإنّما الفطريّات هي في الواقع قوىٰ واستعدادات باطنيّة خفيّة يصل بعضها إلىٰ الفعليّة منذ بداية العمر ، مثل غريزة الجوع والعطش ، بينما يتفتّح بعضها الآخر وينضج تدريجيّاً وبمرو الزمان ، كالغريزة الجنسيّة . ونرىٰ من الضروريّ التذكير بملاحظتين في هذا المضمار :

---

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلىٰ «كلمة حول فلسفة الأخلاق» للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، من منشورات مؤسّسة في طريق الحقّ (مؤسسة در راه حق)، ص ٤، ٥، ٧، ١٨ فما بعدها.

الملاحظة الأولىٰ : وهي تتعلّق بشكل رئيسيّ بالدراسات اللغويّة وهي أن كلمة « الغريزة » أوّل ما استُعملَت في علم النفس كانت مختصّة بسلوك الحيوانات ولا تتعلّق بسلوك الإنسان . وفي ذلك الوقت كانوا يستعملون كلمة « الفطرة » غالباً للدلالة علىٰ ما يتعلّق بسلوك الإنسان ، ولكنّهم توسّعوا بعد ذلك في كلمة « الغريزة » فاستعملوها في مجال الإنسان وسائر الحيوانات معاً . وفي القرن المعاصر أخذ علماء النفس يمتنعون تدريجيّاً عن استعمال هذه الكلمة ، وأطلقوا علىٰ « الغرائز » (بالمعنىٰ الذي كانت تُستعمل به في مجال الإنسان والحيوان معاً) أسماء أخرىٰ ، من قبيل الاحتياجات ، والميول ، والميول الأوليّة ، والدوافع ، والدوافع الرئيسيّة ، والمحرّكات الباطنيّة ، والمحرّكات الباطنيّة الثابتة ، أو البواعث الثابتة[١] .

الملاحظة الثانية : وهي أنّ أكثر علماء النفس ينسب « الفطريّات » إلىٰ عامل الوراثة ، ويُعتبر وجودها في الأبوين والأجداد دليلاً علىٰ صحّة هذه النسبة ، ويغفل هؤلاء عن أنّ اشتراك الوليد مع أبويه وأجداده في مجموعة من الأمور ليس دليلاً حاسماً علىٰ كون تلك الأمور وراثيّة .

(عندما كنّا نشرح آراء ونظريّات علماء النفس في باب العوامل المؤثرة في صياغة الشخصيّة وتحوّلها لاحظتم أنهم يتحدثون عن « الوراثة والفطرة » . وهذا الجمع بين « الوراثة » و « الفطرة » ناشيء من ذلك الخطأ الذي أشرنا إليه) .

٦ ـ من العوامل المكوّنة للشخصيّة ـ ومن الواضح أنّها لا تتحقّق في الأكثرية الساحقة من الناس ـ هي العوامل الغيبيّة المتعلّقة بما وراء الطبيعة ، كالوحي والإلهام . فنحن نعتقد مثلاً أنّ لعامل الوحي نصيباً عظيماً في تكوين وتغيير شخصيّة أنبياء الله ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ وقد أدّىٰ ذلك إلىٰ تحوّلات حاسمة في حياتهم الكريمة وحياة سائر الناس وكلّ التاريخ البشريّ . وقد أمر النبيّ الكريم ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ أن يقول للناس : ﴿ **إنّما أنا بشرٌ مِثلُكُم يُوحىٰ إليَّ** ﴾[٢]

---

(١) ليرجع من أحبّ إلىٰ كتاب روانشناسي اجتماعي، الجزء الأول، ص ٨٧ ـ ٩٣ .
(٢) سورة الكهف، الآية: ١١٠ ، وسورة فصلت، الآية: ٦ .

٧ ـ وبالتالي فإنّ أهمّ عامل هو « الاختيار والإرادة الحرّة » وهي عامّة بشكل مطلق ، وقد أخّرنا ذكرها لسبب واحد وهو أنّها تحتاج إلىٰ شرح أطول وتفصيل أكبر . ونحن نعتقد أنّ تلك العوامل الستّة المتقدّمة كما أن كلّ واحد منها بمفرده لا يمكن أن يشكّل العلّة التامة لتكوين وتغيير الشخصيّة فإنّ مجموع هذه العوامل أيضاً ليس علّةً تامّة لذلك ، والجزء الأخير للعلّة التامّة لصياغة وتحوّل شخصيّة الإنسان ، وهو أهمّ الأجزاء أيضاً ، هو اختيار الإنسان وإرادته . ولو غفلنا أو تغافلنا أو أنكرنا التأثير المهمّ لعامل « الاختيار والإرادة الحرّة » في شخصيّة الإنسان فقد أسلمنا الإنسان في الواقع للون أو لونين أو أكثر من ألوان الجبر وجعلنا شخصيّته وإرادته وسلوكه معلولة لعامل جبريّ أو معلولة لحصيلة عاملين أو أكثر من العوامل الجبريّة . وعندئذ يصبح الإنسان موجوداً كالجمادات والنباتات وسائر الحيوانات ، وبناءً علىٰ هذا لا يكون عليه تكليف ولا مسؤولية ، لا مدح ولا تحسين ولا ذم ولا تقبيح ، ولا ثواب ولا عقاب . والحاصل أنّ جميع الأنظمة القيميّة سواء أكانت حقوقيّة أم أخلاقيّة أم دينيّة ـ سوف تنهار ، والشيء الوحيد الذي سوف يبقىٰ حاكماً ومسيطراً في مجال الظواهر الإنسانية هو جبر الوراثة ، وجبر البيئة ، وجبر السنّ ، وجبر العزيزة ، و . . . أي مجموعة من ألوان الجبر الفيزيائيّ والحيويّ والنفسيّ والاجتماعيّ .

وتروق هذه النظريّة لكثير من أفراد الناس ، ومن جملتهم أولئك الأشخاص الذين يعلمون كيف ينبغي أن يعملوا حتّىٰ يصبحوا صالحين أخياراً لكنّهم يفضّلون الانحراف ، بمعنىٰ أنّهم يعرفون الأصول والموازين الأخلاقيّة والحقوقيّة والدينيّة لكنّهم يفتقدون الإيمان القلبيّ بها والبناء العمليّ علىٰ رعايتها ، ولهذا يغدو سلوكهم مخالفاً لتلك الأصول والموازين عن علم وعمد . إنّ مثل هؤلاء الأفراد العاشقين لذواتهم والمحبّين للعافية والذين يعيشون اللامبالاة ويهربون من المسؤوليّة لا يجدون لأنفسهم عذراً أفضل من هذه النظريّة حتّىٰ يبرّروا بها أعمالهم المنحرفة ويخلّصوا أنفسهم من تبعات النظام الحقوقيّ والقضائيّ والجزائيّ .

ويحسن التذكير بأنّ هذه الفكرة ـ وهي كون الانحراف والإجرام معلولاً بنحو أو بآخر للعلل الحيويّة والاجتماعية (الوراثة والبيئة الإنسانيّة

والاجتماعيّة) ـ لها جذور تمتدّ إلىٰ أعماق الزمن الماضي . فمنذ الأزمان الغابرة ركّز بعض المفكّرين علىٰ العلل الاجتماعيّة للجريمة ، والتفت بشكل خاصّ إلىٰ عللها الاقتصاديّة . ويعتقد هؤلاء أنّ المؤسّسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة هي إحدىٰ العلل المؤثّرة في تحقّق الجرائم ، ويؤكّدون علىٰ الفقر بعنوان كونه من الظروف المساعدة علىٰ انتشار الجريمة . فالفيلسوف اليونانيّ أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) يعدّد ثلاثة أنواع من الانحراف : أحدها الانحراف من أجل سدّ الحاجات الأوّلية للحياة ، ويقترح سبيلاً لإصلاح هؤلاء المنحرفين الذين كان الفقر دافعهم للانحراف وهو « توفير دخل مناسب وعمل ملائم لهم »[١] .

ومن الواضح أنّ العوامل الاجتماعية ـ في رأي أرسطو ـ ليست علّة تامّة للجريمة ولا هي مؤثّرة بصورة مباشرة ، وإنّما هي تؤثّر بالواسطة ، أي عن طريق الإرادة الحرّة والمشاعر . ويوصي الكاتب الإنجليزيّ والمصلح الاجتماعيّ توماس مور[٢] (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥ م) بالتخفيف من شدّة العقوبة والتقليل من الأعمال الشاقّة لمعالجة الجرائم وسوء الوضع الذي تعيشه الطبقات المنخفضة في المجتمع .

وقد ظهر في القرن الثامن عشر ، ولا سيّما في فرنسا ، تيّار فكري قويّ ومؤثّر ، ثمّ اتّسع نطاقه وانتشر . وقد كان قادة هذا التيّار الفكريّ كلّهم من الفلاسفة وهم يعتبرون الشخص المجرم حصيلة البيئة ، ويتخيّلون أنه مُجبَر من وجهة النظر الفلسفيّة . ويعتقد الطبيب الإيطاليّ لمبروزو[٣] (١٨٣٨ ـ ١٩٠٩) ـ وهو متخصّص في علم الإجرام والدراسات الجماهيريّة ـ أنّ للجريمة علّةً حيويّة ، وأنّ ما يجعل الإنسان مجرماً ناشىء من تركيبه الجسميّ . إذن هناك جبريّة تتعلّق بالتركيب البدنيّ هي المسيطرة ، ولا يمكن الفرار من سيطرتها . ويزعم أنّه قد ظفر بأدلّة علميّة وتجريبيّة تُثبت هذه الفكرة وهي أنّ بعض الناس

---

(١) ليرجع من أحبّ التفصيل إلىٰ كتاب سياست، تأليف أرسطو، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة الدكتور حميد عنايت، الطبعة الثانية، الشركة المساهمة للكتب الجيبية (شركة سهامي كتابهاي جيبي). بالتعاون مع مؤسّسة نشر فرانكلين، ١٣٩١ هـ. ق. ص ٦٨ .

(٢) Thomas More .

(٣) Lombroso .

« مجرم بالفطرة »[1] . وعلى أيّ حال فهذه الآراء والنظريّات القائلة مثلاً : « إن المجتمع المتضرّر من الجريمة هو في نفس الوقت عامل للجريمة أيضاً » أو « إنّ المنحرف إمّا أن يكون مريضاً أو جاهلاً وعلى كل حال لا بدّ من معالجته أو تعليمه ، ولا ينبغي خنقه والانتقام منه » ـ إنّ مثل هذه الآراء قد مهّد السبيل لظهور علم جديد يُسمّىٰ « علم الاجتماع الجزائيّ » . وقد أسّس هذا العلم علىٰ يد عالم الاجتماع الإيطاليّ والمتخصّص في الشؤون الجماهيريّة إنريكو فري[2] (١٨٥٤ ـ ١٩٢٨ م) .

فهو وإن كان يتّفق مع لمبروزو في كثير من نظرياته ، إلاّ أنّه كان يلفت الانتباه كثيراً إلىٰ العلل والنتائج الاجتماعيّة للإجرام . ويعتقد أنّه للقضاء علىٰ الجريمة ، بالمقدار الممكن ، وللحيلولة دون ظهورها وانتشارها لا بدّ من إصلاح وتنقية البيئة الاجتماعيّة للمجرم . فالسبيل لمكافحة الإجرام هي أن نكتشف العلل الاجتماعيّة للإجرام ثمَّ نقاومها ، لا أن نصطدم بالمجرمين . ويعتقد الحقوقيّ الفرنسيّ ريمون سالي[3] (١٨٠٠ ـ ١٩١٢ م) أنّه لا بدّ من تخفيض شدّة العقوبة ، لصالح المجتمع ولصالح المجرم أيضاً . ويهاجم بشدّة حريّة الإرادة وينتقدها بعُنف . ولدوركيم أيضاً مثل هذا الرأي حيث يعتقد أنّ منبع الجريمة هي المؤسّسات الاجتماعيّة .

لا شكّ أنّ النظريّة التي تنفي الإرادة الحرّة مطلقاً نظريّةٌ مفرطة وخاطئة ، وهي تؤدّي إلىٰ نفي قيمة ونفع العقاب والجزاء للمجرمين . ومع الأسف فقد وقعت هذه النتيجة موقع القبول في الثقافة والنظام القيميّ الغربيّ ، وتسبّب ذلك في تخفيف العقوبة عن المجرمين ، وفي بعض بلدانهم أدّىٰ إلىٰ إلغاء عقوبة الإعدام إطلاقاً[4] .

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ هذين الكتابين باللغة الفارسيّة: روان شناسي شخصيت ص ١٤٣ ـ ١٤٤، وروانشناسي اجتماعي، الجزء الثاني، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢) Enrico Ferri.

(٣) Raymond Saleilles.

(٤) من أحب الاطّلاع على تاريخ چه جامعة شناسي جزايي فليرجع إلىٰ القسم الأوّل من المقالة المفصلة ـ لعالم الاجتماع الجزائي الفرنسيّ هنري لوي برول (Henri levy- =

ونحن نعتقد أيضاً أنّه لا بدّ من صيانة المجتمع من التصرّفات المضادّة لمصالح المجتمع وغير الشرعية والمخالفة للأخلاق ، وفي هذا المجال يتحتّم القيام باحتياطات علاجيّة اجتماعيّة وباحتياطات وقائيّة للحيلولة دون تحقُّق العوامل الدافعة للجريمة والجناية . ونحن نؤمن أيضاً أنّه يمكن بل يجب محاولة إصلاح الناس عن طريق التربية والتعليم الصحيحين وترويج الثقافة المطلوبة ، ولا بدّ من بذل كلّ الجهود لتحقيق هذا الهدف الرفيع . إلاّ أنّ هذا كلّه لا يعني التساهل مع المجرمين وعدّ كلّ من ألوان العقوبة البدنيّة أمراً قبيحاً . ومثل هذه المواقف ليس فقط لا تمنع من حدوث الجرائم ، وإنّما هي تؤدّي أيضاً إلىٰ اتّساع نطاقها ، وتضفي الشرعيّة علىٰ أعمال يقبّحها كلّ عقل سليم ويرفضها .

وعلاوة علىٰ هذا فإنّ نفس علماء الاجتماع الجزائيّ يعترفون بـ « أنّ ذلك التقدير المحتوم المزعوم الذي يدفع الناس لارتكاب الجريمة ليس هو اليوم سوى خرافة وأسطورة »[1] . ولهذا فإنّ التكليف والمسؤولية لا يُسلبان عن أيّ شخص ، وإن كان من الممكن أن يختلفا في الشدّة والضعف .

وأساساً فإنّ الاختيار يشكّل إحدىٰ أهمّ خصائص الإنسان ، وهو العامل الرئيسيّ في صياغة شخصيّة الإنسان وإيجاد الاختلافات الفرديّة . وأمّا العوامل الفيزيائيّة والحيويّة والنفسيّة والاجتماعيّة فهي ليست حاسمة في تقرير مصير أفعال الإنسان الاختياريّة ، وإنّما هي تُعِدّ الأرضيّة فحسب الاختياره وانتخابه . ومن الواضح أنّ مدىٰ استخدام الناس لهذه النعمة الإلٰهيّة ـ كما هو الأمر في سائر النعم الإلٰهيّة ـ ليس متساوياً . فهناك أشخاص يهملون هذه القوّة ولا يستخدمونها فيوفّرون تدريجيّاً موجبات ضعفها وفتورها ، بينما يوجد أشخاص آخرون يستخدمونها باستمرار وبشكل صحيح فتغدو قويّة محكمةً تستطيع الصمود في مقابل جميع العوامل والمقتضيات الأخرىٰ .

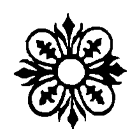
= Bruhi)، في مجموعة حقوق وجامعة شناسي، اختارها وترجمها إلى اللغة الفارسيّة مصطفىٰ رحيمي، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، طهران ١٤٠٠ هـ .ق، ص ١٢ ـ ١٩.

(١) نفس المصدر السابق، ص ١٥ .

وتكون أهميّة عامل الاختيار إلىٰ الحدّ الذي نعتقد فيه أنّ « الشخصيّة » عبارة عن تركيب من الأخلاق والعادات والمعتقدات والملكات الحاصلة نتيجةً لأفعال الإنسان الاختياريّة . وصحيحٌ أنّ مجموع الأفعال الآنيّة السريعة الانقضاء لا يمكن إطلاق « الشخصيّة » عليها ، وإنّما « الشخصيّة » أمر ثابت إلىٰ حدّ ما ، إلاّ أنّ هذا الأمر الثابت نسبيّاً يتكوّن من أبعاد وجوانب لا يحصل أيّ واحد منها إلاّ نتيجةً لتكرار الأعمال والحالات الاختياريّة للإنسان . وبناءً علىٰ هذا إذا لاحظنا إحدىٰ الخصائص في الفرد لكنّها لم تكن نتيجة لسلوكه الاختياري ، سواء أكانت نتيجة لأفعاله اللااختياريّة أم كانت قد تمّت بمقتضىٰ العوامل الحيويّة (كطول القامة أو قِصَرها ،والسمنة أو النحافة ، ولون الشعر ، ولون العين ، و . . .) ، فإنّ تلك الخصيصة لن تكون من مقوّمات شخصيّته .

وكذا إذا لاحظنا أنّ أمراً لا يكون منشأ لأيّ عمل اختياريّ فإنّه لن يكون له تأثير في صياغة الشخصيّة .

وخلاصة القول فإنّ شخصيّة الإنسان صنيعة سلوكه الاختياريّ ، ولمّا كان العامل المباشر في السلوك الاختياريّ هو الإرادة الحرّة للشخص فإنّه لا بد من القول أنّ للإرادة سهماً أساسيّاً ومن الدرجة الأولىٰ في تبلور وتحوّل الشخصية الإنسانيّة .



٢ ـ مدىٰ تأثير العوامل المكونة للشخصية

نجد من الضروريّ ذكر بعض المقدّمات لكي يتّضح مدىٰ ومقدار تأثير كلّ واحد من العوامل الدخيلة في صياغة وتحوّل الشخصية :

١ ـ كلّ من يتأمّل ويتعمّق في باطنه وحالاته النفسيّة فسوف يجد بالعلم الحضوريّ أنّ الأمور التي تُعدّ من خصائصه الروحيّة تنقسم ، علىٰ أقلّ تقدير ، إلىٰ طائفتين : إحداهما تضمّ ما هو من قبيل الإدراك والعلم والشعور والوعي والمعرفة ، والأخرىٰ تشمل ما هو من قبيل الجذب والانجذاب والميل والرغبة . وعلىٰ هذا الأساس فالروح الإنسانية وإن كانت مجردة وبسيطة ولا أجزاء ولا أبعاض لها ، إلاّ أنّه يمكن القول ـ من باب تشبيه المعقول بالمحسوس ـ كما أنّ جسم الإنسان مركّب من مجموعة من الأجهزة فكذا الروح الإنسانية فإنّ لها جهازين ـ على أقلّ تقدير ـ وهما : جهاز العلم ، وجهاز الرغبة .

٢ ـ كما أنّ أجهزة البدن المختلفة والمتعدّدة مرتبطة ببعضها ومتناسقة ويوجد فيما بينها تأثير وتأثّر متبادلان فكذا الجهازان الروحيّان اللّذان تقدّم ذكرهما فإنّهما مرتبطان ببعضهما ومتعاونان ، ويوجد فيما بينهما أفعال وانفعالات متبادلة .

٣ ـ علاوة علىٰ الترابط الموجود بين أجهزة الجسم وما بينها من تأثير وتأثّر متبادلين ، وعلاوة علىٰ الترابط الموجود بين جهازي الروح وما بينهما من فعل

وانفعال متبادلين ، فإنّ هناك ترابطاً وتناسقاً وفعلاً وانفعالاً متبادلين بين الجسم والروح أيضاً ، بمعنىٰ أنّ للجسم تأثيرات في الروح ، وللروح أيضاً تأثيرات في الجسم . فمن ناحية نلاحظ أنّ استعمال بعض الأدويّة يمنح الإنسان استقراراً روحيّاً ، والذين يزداد فيهم إفراز غدّة التيروئيد عن المقدار المتعارف يفقدون القدرة علىٰ كظم غيظهم . ومن ناحية أخرىٰ فإنّ المصاب بالغمّ والهمّ لا يهضم طعامه بسرعة ، وكلّ من يستولي عليه الخوف تزداد دقّات قلبه .

ومن الواضح أنّ مدىٰ التأثير المتبادلين بين الجسم والروح ليس متشابهاً ولا متساوياً في جميع الموارد ، وإنّما هو متفاوت ومختلف شدّة وضعفاً ، ومتوقّف علىٰ كون الفعل الانفعال المتبادل بين أيّ واحد من أجهزة الجسم وأيّ واحد من جهازي الروح . فمثلاً في الإدراكات الحسّية ـ وهي تشكّل جانباً من جوانب « جهاز المعرفة » للروح ـ يكون الارتباط بين الجسم والروح وثيقاً جدّاً ومحكماً ، ويكون الجسم أكثر فعاليّة ، والروح أكثر انفعالاً . فإذا أثّر محرّك حسيّ بصريّ علىٰ أعصابنا البصريّة ففي البدء تحدث مجموعة من الأفعال والانفعالات الفيزيائيّة والحيويّة بين الخارج والجسم ، ثم تتوفّر ـ سواء شئنا أم لم نشأ ـ الأرضيّة للإدراك وعندئذ ترىٰ الروح .

وكذا الأمر في السمع والشمّ والذوق واللمس ، بمعنىٰ أنه في هذه المجالات يكون الترابط وثيقاً بين الروح والجسم ، فالأمر يبدأ من البدن ، بمعنىٰ أنّ التأثير الأساسيّ هو للجسم ، وتكون الروح عندئذ منفعلة أكثر منها فعّالة .

بينما في الإدراكات العقليّة ـ وهي التي تشكّل الجانب الآخر من جوانب « جهاز المعرفة » للروح ـ لا يكون الارتباط القائم بين الجسم والروح بتلك الوثاقة والإحكام السابقين ، ويكون الجسم فيه أكثر انفعالاً ، والروح أكثر فعاليّة . فإذا استغرقنا في التفكر في مسألة فإنّ المخّ ينشط فينا وتتحرك خلايا المخّ ، وفي أغلب الموارد توافق التفكير أمور صوتية وحركيّة أخرىٰ أيضاً ، ولكنّه مع ذلك كلّه لا يكون فيه ارتباط الجسم والروح قويّاً جداً ، فالتفكير ينبع من الروح ، ويكون التأثير الأساسيّ فيه للروح ، والجسم يكون منفعلاً أكثر منه فعّالاً . ففي عمليّة التفكير لا يكون الأمر بهذه الصورة وهي أن تبدأ مثلاً خلايا المخّ نفسها بالحركة

وعندئذ تصبح الروح مستعدة لحل المسألة ، وإنّما تبدأ الروح أساساً بالتفكير .

وكذا الأمر في مجال « جهاز الرغبة » للروح . فبالنسبة لكثير من الرغبات الإنسانيّة فإنّها لا تستثار إلاّ إذا تمّ قبلها عدد من الأفعال والانفعالات الفيزيائيّة والكيمياويّة والحيويّة في الجسم . فمثلاً لا يشعر الإنسان بالجوع ولا يميل إلىٰ الطعام إلاّ إذا كانت الانقباضات والتشنّجات المعديّة قد بدأت ، وتغيّر وضع المواد الكيمياويّة في الدم ، وبدأت خلايا معيّنة من منطقة « هيبوتا لاموس » في المخّ نشاطاً خاصّاً ، و . . .

وكذا لكي يشعر الإنسان بالعطش ويرغب في الماء لا بدّ أن يجفّ قبل ذلك الغشاء المخاطيّ للفم والمريء ، ويجفّ أو يقلّ ماء بعض الأنسجة الأخرى ، وتفقد خلايا الدم ماءها عندئذ فتبدأ بعض خلايا منطقة « هيبوتالاموس » والمنطقة السفلىٰ من غدّة « هيبوفيز » نشاطها الخاصّ ، و . . .

إلاّ أنّ هناك رغبات أخرىٰ أيضاً لا يشارك البدن وأفعاله وانفعالاته في استثارتها أو أنّه يساهم بشكل طفيف . كالرغبة في التشخّص والرغبة في الاستقلال والرغبة للتملّك والرغبة في البحث واكتشاف المجهولات ، فكلّ هذه رغبات ليست مسبوقة بأفعال وانفعالات جسميّة كما تدلّ عليه الدراسات والتحقيقات العلميّة .

إذن ، بعض الرغبات يكون تابعاً للتغيّرات الجسميّة ، وبعضها الآخر ليس تابعاً لها . ومن الواضح ـ كما سبق لنا الإشارة إلىٰ ذلك ـ أنّ جميع الرغبات ، سواء ما يُستثار منها بالأفعال والانفعالات الجسميّة أم لا ، فطريّة ، بمعنىٰ أنّها نابعة من أعماق الروح البشريّة ، ويحتاج بعضها إلىٰ الأفعال والانفعالات الجسميّة في انتقاله إلىٰ الفعليّة فحسب .

٤ ـ كما أنّ الأجهزة الجسميّة مشتركة بين جميع الناس فكذا الجهازان الروحيّان فهما موجودان في جميع أبناء آدم أيضاً . وكما أنّ الخصائص الجسميّة متفاوتة بين الناس ، فأحدهم مثلاً طويل القامة والآخر قصير القامة ، وأحدهم نحيف والآخر أشدّ سمنةً منه ، والجهاز الهضميّ في أحدهم قويّ والآخر ضعيف ، وسعة الرئتين في أحدهم أكثر وفي الآخر أقلّ ، فكذا الخصائص

الروحيّة فهم مختلفون فيها بنحو أو بآخر . فالناس جميعاً يتمتّعون بالإدراكات الحسيّة والحافظة وتداعي المعاني والدقّة والتعلّم والتخيّل والتجريد والتعميم والحكم والاستدلال والانفعالات والعواطف والميول والحركات الانعكاسيّة والحركات الغريزيّة والحركات العاديّة ، و . . . ، إلاّ أنّ هذه الأمور في الناس المختلفين تقبل الزيادة والنقص والشدّة والضعف ، وتتفاوت فيما بينهم كمّاً وكيفاً . وبناءً علىٰ هذا فإن قوّة الإرادة ـ التي هي منحة الله مشتركة بين جميع الناس وإن كانت تقبل الشدّة والضعف .

٥ ـ إنّ رغبات الإنسان ـ في كثير من الموارد ولعلّه في أكثرها ـ تتزاحم في مقام الإشباع . ويصدق هذا الأمر في مجال الرغبات التي تتميّز بشروط ومقدّمات جسميّة وطبيعيّة كغريزة الجوع وغريزة العطش والغريزة الجنسيّة ، كما أنّه يصدق في مجال الرغبات التي ليست هي من هذا القبيل ، مثل الرغبة في الكمال وحبّ الجمال والحرص علىٰ أن يكون محبوباً ، ففي عالم المادّة وهذه الحياة لا يمكن إشباع جميع الرغبات في آن واحد ، وإنّما إشباع رغبة في أغلب الأحيان لا يتيسّر إلاّ بالانصراف عن إشباع رغبة أخرىٰ . وعلىٰ هذا فالإنسان في مقام تزاحم الرغبات مضطر لترجيح إحداها علىٰ الأخريات ، وإذا كانت هناك رغبة يمكن إشباعها بطريقتين أو عدّة طرق فلا بدّ من اختيار إحدىٰ تلك الطرق ، وكلّ إنسان يدرك بالعلم الحضوريّ أنّه يتمتّع بقدرة الترجيح والاختيار هذه . وهذه القوّة المرجّحة والمختارة والمعيّنة ـ وذات الدور الحاسم المصيريّ في موارد التزاحم ـ هي الّتي تسمّىٰ بـ «الإرادة» . إذن كلّ واحد منّا عندما يقول مع نفسه « افعل هذا أو ذاك » ولا يشعر بإلزام ولا إجبار في مجال ترجيح أحدهما علىٰ الآخر ، فإنّ هذا بنفسه دليل علىٰ وجود الإرادة والاختيار فينا .

٦ ـ يمكن القول إجمالاً إنّ هناك عاملين مؤثّرين في الأفعال الإنسانيّة للإنسان ، أي أفعاله الاختياريّة والإراديّة وليس حركاته الطبيعيّة وغير الاختياريّة التي تتحقّق نتيجةً للعوامل الفيزيائيّة والكيمياويّة والحيويّة : أحدهما الرغبات الفطريّة والغريزيّة ، والثاني هو العلم والمعرفة .

فالرغبات الفطريّة والغريزيّة ـ وهي بمنزلة المحرّك للسيّارة ومولّد الطاقة

فيها ـ هي تلك التي تقتضيها توعية الإنسان ، ولهذا فهي موجودة في أعماق كل إنسان ، وإن كانت تقبل الشدّة والضعف في الناس المختلفين ، إلاّ أنّه لا يوجد بينها اختلاف نوعيّ . وأمّا العلم والمعرفة وهي بمنزلة المصباح للسيّارة ـ فهي تُبيّن الطرق لإشباع تلك الرغبات الفطريّة والغريزيّة . فلا بدّ من ضمّ الرغبات الفطريّة إلىٰ المعرفة حتّى تتّضح طرق إشباعها .

إذن في أيّ مجال تستعمل الإرادة والاختيار ؟ إنّ الإرادة والاختيار ـ بأحد المعاني ـ تصدق في أيّ مجال لا يكون فيه الفاعل متعرّضاً لقسر قاسر ولا لقهر قاهر ، وإنّما هو ينظم الفعل حَسب رغبته ويوصله إلىٰ نهايته ، وإن كانت هناك رغبة واحدة واتّجاه واحد .

وأمّا الإرادة والاختيار ـ بمعناها الخاصّ ـ فهي تصدق في كلّ مجال تتزاحم فيه رغبتان أو أكثر ، وتصدق أيضاً فيما إذا توفّر لإشباع إحدىٰ الرغبات أكثر من طريق واحد . وبعبارة أخرىٰ : فالاختيار والإرادة المقصودة هنا هي انتخاب واحد من أمرين ـ أو أكثر ـ مطلوبين ، أو انتخاب واحد من طريقين ـ أو أكثر ـ للوصول إلىٰ أمر مطلوب . فمثلاً للإنسان رغبة وحاجة إلىٰ الطعام والشراب واللباس والسكن والنوم والراحة والترفيه وإشباع الغريزة الجنسيّة ، وله كذلك رغبة وحاجة إلىٰ العلم والقدرة واستقلال النفس وعزّتها والحبّ والجمال والكمال . والآن إذا حدث تزاحم بين هاتين الطائفتين من الرغبات والحاجات ، كما لو لم يتلاءم سدّ الحاجات الماديّة ـ مثلاً مع المحافظة علىٰ عزّة النفس واستقلالها ، فإنّه يحين زمان استعمال الإرادة والاختيار . فهنا يقوم الإنسان ـ بناءً علىٰ النظام القيميّ الذي يقبله ويخضع له ـ بإشباع إحدىٰ هاتين الرغبتين والحاجتين ـ الماديّة والمعنويّة ـ ويهمل الأخريات .

وبعد ذكر هذه المقدّمات آنَ الأوان الآن لتبيين مدىٰ تأثير كلّ واحد من العوامل المكوّنة للشخصيّة :

١ ـ الوراثة : يقول العلماء إنّ الكروموسومات ـ التي يوجد منها ستّة وأربعون كروموسوماً في كلّ خليّة من خلايا الإنسان ـ والجينات ـ التي يضمّ كلّ كروموسوم عدداً منها ـ كما أنّها تعيّن الخصائص الجسميّة للإنسان فهي تؤثّر أيضاً

على صفاته الروحيّة . أي علىٰ فرض كون الخصال الروحيّة للإنسان ـ مثل خصائصه الجسميّة ـ تتأثّر بشكل أو بآخر بالتركيب العدديّ أو بنظام ووضع الأجسام المسمّاة بـ « الجينات » ، فإنّه لا يمكن الزعم أنّ الجينات والكروموسومات تمنح فرداً جهازاً روحيّاً يفتقده فرد آخر ، أو أنّها توجد تغييراً في أحد جهازَيه الروحيَّين أو في كليهما بحيث يغدو مختلفاً اختلافاً نوعيّاً وماهويّاً مع جهاز أو جهازَي روح فرد آخر ، وإنّما غاية ما تستطيع أن تفعله الجينات والكروموسومات في الفرد الواحد ـ هذا إذا كانت تستطيع ـ هو تقوية أو تضعيف خصالة الروحيّة . وبعبارة أخرى : كما أنّ جينات كلّ فرد لا تستطيع أن تمنحه جهازاً جسميّاً يفتقده الآخرون ، فهي تعجز أيضاً عن إعطائه جهازاً روحيّاً لا يتمتّع به الآخرون ، بمعنىٰ أنها تعجز ـ مثلاً ـ عن إعطائه لوناً من الإدراك الحسيّ أو العقليّ الذي لا يتمتّع به الآخرون ، كما أنّها لا تستطيع أن تجعله ذا رغبة فطريّة ليست موجودة في بقيّة الأفراد .

وأيضاً كما أنّها لا تستطيع أن تُغيّر جهازه الهضميّ أو التنفسيّ بحيث يختلف تركيبه أو وظيفته عن تركيب أو وظيفة الجهاز الهضميّ أو التنفسيّ عند الآخرين اختلافاً ماهويّاً ، فهي تعجز أيضاً عن تغيير حسّ البصر أو قوّة الاستدلال أو الغريزة الجنسيّة أو فطرة حبّ الكمال بحيث تختلف نوعيّاً عن حسّ البصر أو قوّة الاستدلال أو الغريزة الجنسيّة أو فطرة حبّ الكمال عند الآخرين .

إذن فالوراثة لا تمنح الإنسان شيئاً ليس موجوداً في فطرته ، وعوامل الوراثة لا تستطيع أن تفعل شيئاً سوىٰ تقوية أو تضعيف الجهازين الروحيّين في الإنسان ، وهما جهاز المعرفة وجهاز الرغبة .

٢ ـ البيئة : من الواضح أنّ البيئة الداخليّة ـ بمعنى رحم الأمّ ـ والبيئة الطبيعيّة والجغرافيّة ـ وهي أحد قسمي البيئة الخارجيّة ـ لا تستطيعان أن تمنحا أيّ فرد جهازاً روحيّاً ليس موجوداً عند الآخرين ، ولا تستطيعان أن تُدخلا تغييراً ماهويّاً علىٰ أحد أو كلا الجهازين الروحيّين في الفرد بحيث يختلفان عن الجهازين الروحيّين عند الآخرين اختلافاً نوعيّاً . وبعبارة أخرىٰ فإنّ أيّاً من هاتين البيئتين لا تستطيع إيجاد إدراك جديد أو رغبة جديدة أو خصلة نفسيّة جديدة أخرىٰ في أيّ

واحد ، ولمّا كان السلوك الاختياريّ للإنسان ، وبالتالي شخصيّته الإنسانية ، متأثراً بهذين العاملين الروحيّين الفطريّين ـ أي الإدراكات والمعارف ، والرغبات والاتّجاهات ـ فلا بدّ من القول أنّ رحم الأم والبيئة الطبيعيّة الجغرافية لا يمكنهما أن يكونا حاسمين في السلوك والشخصية ، والأمر الوحيد الذي يستطيعانه هو تقوية أو تضعيف الإدراكات والرغبات الروحيّة الفرديّة ، لا أنّهما يوجدان لوناً جديداً من الإدراك أو الرغبة ، بحيث لا يكون له أساس فطريّ ، ولا هما قادران علىٰ القضاء تماماً علىٰ إدراك فطريّ أو رغبة فطريّة .

ولمّا كانت البيئة الإنسانية والاجتماعيّة ـ وهي القسم الثاني من البيئة الخارجيّة ـ تتطلّب شرحاً وتفصيلاً أكثر لذا سوف نتحدّث عنها قريباً بصورة مستقلّة .

٣ ـ **مرور الزمان (العمر)** : وهذا العامل ـ مثل العوامل السابقة ـ ليس له تأثير حاسم ومصيري أيضاً في سلوك الإنسان وشخصيّته ، وغاية ما يستطيعه هو تقوية أو تضعيف الخصائص النفسيّة .

وأما البيئة الإنسانيّة والاجتماعيّة ، فلا ريب أنّ الإدراك والمعرفة التي لا يتمتّع بها الإنسان بصورة فطريّة فهو لا يستطيع أن يكتسبها من المجتمع . وكلّ ما يتعلّمه من الأبوين والأقارب والأتراب والأصدقاء والخلطاء والمعلّمين والمربّين والزملاء والشخصيّات الاجتماعيّة المختلفة و . . . هي أمور يملك أساسها الفطريّ في أعماقه . والشيء الذي يقوم به أولئك المعلّمون والمربّون هو تفتّح تلك الاستعدادات والقوىٰ الفطريّة والروحيّة في الإنسان وإيصالها إلىٰ الفعليّة . ولهذا يستغنى الإنسان في بعض الأحيان عن هذه الألوان من الإعداد والمساعدة فيقوم بالإبداع والابتكار الذي لا نظير له في السابق . ومن جملتها ما يقدّمه المكتشفون والمخترعون ممّا لا سابقة له في التاريخ ولم يقتبسوه أيضاً من معاصريهم . وعلىٰ كلّ حال فالتربية والتعليم الاجتماعيّان لا يمكنهما أن ينقلا للفرد أمراً ليس فيه قوة استعداد إدراكه ومعرفته وأيضاً لا ريب في أنّ المجتمع لا يستطيع أن يوجد في الفرد رغبة واتّجاهاً ليس في أعماقه أساس فطريّ لها ، وهو عاجز أيضاً عن أن يقضي تماماً علىٰ رغبة واتّجاه فطريين في نفسه . والمهمّات

التي ينهض بها المجتمع في مجال الرغبات والاتّجاهات هي :

أوّلاً : يقويّها أو يضعّفها .

ثانياً : يوفّر سبل إشباعها ويخرجها من حالة القوّة والكمون إلىٰ حالة الفعليّة والظهور .

ثالثاً : يبيّن طرق إشباعها وكمّ وكيف ذلك . فمثلاً كلُّ إنسان يحسّ بالحاجة إلىٰ إشباع غريزته الجنسيّة ، إلاّ أنّ كيفيّة إشباع هذه الغريزة متوقّفة تماماً علىٰ النظام القيميّ وثقافة المجتمع الذي يكون الفرد عضواً فيه .

إنّ الثقافات والأنظمة القيميّة المختلفة تتميّز بتصوّرات مختلفة حول أهمية الارتباطات الجنسيّة والهيجانات المتعلّقة بها ، وقيمة العفّة والبكارة ، وألوان الجاذبيّة التي لا بدّ أن يتمتّع بها الزوج ، وأساليب الزواج ، والرغبة في تفرّد الزوج ، والزواج مع الأقارب والمحارم ، وسائر أبعاد النشاط الجنسيّ ووجوهه ، وهذه التصوّرات المختلفة تُقدّم وتجيز أشكالاً وأساليب متنوّعة للزواج المطلوب وتلزم بها . لكنّه لا بدّ من الالتفات إلىٰ أنّه صحيح أنّ الثقافة والنظام القيميّ في كلّ مجتمع يفضّل لوناً معيّناً من الإشباع للغريزة الجنسيّة ، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ المجتمع يدفن رغبة طبيعيّة وفطريّة ويوجد بدلها رغبة أخرىٰ يُحلّها محلّها ، أو أنّه يضمّ إلىٰ تلك الرغبة الفطرية رغبةً أخرىٰ غير فطرية . وبعبارة أخرىٰ : ليس الأمر بهذه الصورة وهي أنّ نشاط الإنسان بهدف الزواج وتشكيل العائلة تارة يكون ناشئاً من الغريزة الجنسيّة ، وأخرىٰ يكون ناشئاً من رغبة هي صنيعة المجتمع ، وثالثة يكون ناشئاً من مجموع هذين الاثنين . وكذا الأمر في موضوع الملابس فكلّ إنسان يرتديها للتخلّص من الحرارة والبرودة ، وهي رغبة طبيعيّة وغريزيّة ، وإن كان المجتمع هو الذي يعيّن شكل الملابس وحدود وقيود إشباع هذه الرغبة الغريزيّة . والحاصل أنّ المجتمع لا يمكن أن يحلّ محلّ رغبة طبيعيّة أو ينضمّ إلىٰ رغبة طبيعيّة ليصبح محرّكاً للإنسان . فالميول الغريزيّة الفطرية هي المحركة للإنسان فحسب ، وأمّا المجتمع فهو لا يستطيع سوىٰ تعيين شكل ومجرىٰ إشباع الرغبات الفطريّة .

رابعاً : من وظائف المجتمع في مجال الرغبات والاتّجاهات هو أنّه يوجد

الموضوع والمتعلّق لتلك الفئة من الميول الغريزيّة والفطريّة ذات الصبغة الاجتماعيّة . فللإنسان مثلاً غريزة جنسيّة ، بمعنىٰ أنّ له رغبة فطريّة في الاختلاط بالجنس الآخر ، إلاّ أنّ الحياة الاجتماعيّة هي التي تستطيع أن توفّر للإنسان موضوع هذه الغريزة فحسب . ومع ذلك فهذا لا يعني أنّ المرأة توجد الرغبة الجنسيَّة في الرجل ، أو بالعكس . وكذا الأمر في حبّ الأطفال فهو ميل فطري ، ومع ذلك فالبنت ما دامت لم تتزوّج ولم تصبح أمّاً فإنّ هذا الميل الفطريّ لا يوجد له متعلّق عندها ، وليس من المستبعد أن تكون غافلة عن عاطفة الأمومة تماماً . وهذا القول صادق بحذافيره في مجال العاطفة الأبويّة أيضاً . والرغبة في الكون بلون الجماعة والتشبّه بها أمر فطريّ أيضاً . فكلّ إنسان يلذّ له أن تكون تصرّفاته وسلوكه موافقة لتصرّفات وسلوك سائر أفراد مجتمعه . ومن الواضح أنّ هذه الرغبة الفطريّة ـ التي تتجلّىٰ بأشكال متعدّدة خلال سني العمر المختلفة ـ لا تجد موضوعها ومتعلّقها إلاّ في مجال المجتمع . وأساساً فإنّ جميع العواطف الاجتماعيّة هي من هذا القبيل ، أي صحيح أنّها موجودة في أعماق جميع الناس بحالة القوّة والكمون ، إلاّ أنّه ما لم توجد الحياة الاجتماعية فإنّها لا تتحقّق ولا تتحوّل إلىٰ الفعليّة ، لأنّها لا تظفر بموضوعها ومتعلّقها .

إنّ مثل هذه العواطف والميول ـ التي تشكّل دراستها أهمّ قسم في « علم النفس الاجتماعي » ـ قد يوهم أحياناً أنّ المجتمع أيضاً يخلق الميول ويولد العواطف ، فهناك إذن ميول وعواطف مكتسبة وغير فطريّة أيضاً . لكنّ الحقيقة هي أنّ هذا الفريق من الرغبات هو من المواهب الفطريّة أيضاً ، ولا يتوقّف علىٰ الحياة الاجتماعيّة إلاّ في الظفر بموضوعه وتفتّحه وانتقاله إلىٰ الفعليّة .

وخلاصة القول : أن تأثير المجتمع ـ في إرادة الإنسان وأفعاله الاختياريّة ـ لا يمكن أن يرتفع إلىٰ مستوى تأثير الميول الغريزيّة والفطريّة . وبعبارة أخرىٰ ، ليست الحقيقة بهذه الصورة ، وهي أنّ العامل المؤثّر في السلوك الإراديّ للإنسان تارةً هي الميول الغريزيّة والفطريّة ، وتارةً أخرىٰ هي البيئة الاجتماعيّة ، بحيث أنّه حتّىٰ إذا فرضنا عدم وجود أيّة رغبة غريزيّة وفطريّة في أحد الموارد فالمجتمع وحده قادر علىٰ تحريك الإنسان ودفعه للعمل .

إنّما تأثير المجتمع فرعي ويحتل الدرجة الثانية من الأهمية . وكلّ ما ذكرناه في مجال مستوىٰ وحدود تأثير المجتمع في شخصيّة الفرد يمكن تلخيصه في هذه الكلمات ، وهي أنّ المجتمع عاجز عن إيجاد جهاز روحيّ جديد غير جهازي الإدراك والرغبات ، وهو غير قادر أيضاً علىٰ تحقيق تغييرات ماهويّة في هذين الجهازين المذكورين . وغاية ما يستطيع المجتمع أن يفعله هو تقوية أو تضعيف الخصال النفسيّة ونقلها إلىٰ الفعليّة ، وليس له أن يبدع خصلة جديدة أو يمحو ميزة فطريّة .

وعلاوةً علىٰ هذا فهناك مجال لهذا السؤال وهو : من أين جاء المجتمع بهذا الذي يطلق عليه العلماء الاجتماعيون اسم « السنّة »؟

لو كنّا نؤمن بوجود « المجتمع » وأنّ له وحدة وشخصيّة حقيقيّة ومستقلّة ومتميّزة لاستطعنا القول بأنّ المجتمع يتمتّع بأمور يفتقدها الأفراد ، وهذه الأمور هي التي تُمنح للأفراد من قِبَل المجتمع ، لكنّه حيث إنّ المجتمع ليس ذاتاً متحقّقة في الواقع لهذا فهو لا يستطيع أن يمنح شيئاً أمراً وجوديّاً . وأمّا ما يُسمّىٰ بـ « السنّة الاجتماعيّة » فهو شيء ناشىء في البدء من فرد أو أكثر من أفراد الإنسان ثمّ صادف قبولاً عامّاً وغدا « سنّةً » وميراثاً اجتماعيّاً ينتقل من جيل إلىٰ جيل . فالدين والعرفان والفلسفة والحكمة والعلوم التجريبيّة والعقليّة والنقليّة والأخلاق والحقوق والأساليب القوميّة والمواثيق الاجتماعيّة والشعائر والآداب والرسوم و . . كلّها نابعة من آراء الأفراد وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونشاطاتهم ، ثمّ اتّسعت وتعمّقت وتغلغلت في أذهان الآخرين ونفوسهم .

وخلاصة رأينا في مدىٰ تأثير العوامل المكوّنة للشخصيّة هي أنّ تأثير رحم الأم والبيئة الطبيعيّة الجغرافيّة والبيئة الإنسانيّة الاجتماعيّة ومرور الزمان (العمر) في إرادة الإنسان وسلوكه الاختياريّ لا يمكن أن يتساوىٰ أبداً مع تأثير العوامل الروحيّة والفطريّة ، سواءً أكانت إدراكات ومعارف أم رغبات وميولاً ، فالوراثة والبيئة والعمر سواءً أكانت منفردة أم مجتمعة ـ ليس بمقدورها تعيين إرادة الإنسان . إنّ إرادة الفرد ليست معلولة لأيّ واحد من هذه العوامل ولا معلولة لحصيلة مجموعها . وغاية ما تفعله هذه العوامل هو أنّها تُعدّ الأرضية فحسبُ لكي

يستخدم الإنسان إرادته واختياره ، فهو يتصرّف تصرّفاً حرّاً نابعاً من ذاته مع الأخذ بعين الاعتبار ميوله ورغباته وإدركاته ومعارفه الفطريّة والروحيّة ، ولمّا كانت الشخصيّة الإنسانيّة حصيلة سلوكه الإراديّ والاختياري فلا بدّ من القول أنّ لهذه الأمور الروحيّة والباطنيّة سهماً أساسياً وكبيراً في صياغة الشخصيّة وتحوّلها .
وبعبارة أخرىٰ فإنّ العوامل المهمّة والحاسمة في تكوين الشخصيّة هي هذه الأمور الروحيّة والفطريّة التي تصبح منشأً للأفعال الاختياريّة ، فالفرد إذن لا يتميّز بحالة انفعاليّة محضة في مقابل أيّ واحد من عوامل الوارثة والبيئة والعمر . والإرادة هي العامل الحاسم في تعيين سلوك الإنسان وشخصيّته ، وإن كانت الإرادة نفسُها أيضاً لا تبقىٰ علىٰ حالة واحدة طيلة العمر ، وإنّما هي تقبل الشدّة والضعف ، إلاّ أنّه على أيّة حال لا نفس الإرادة حصيلة عوامل جبريّة ولا انتخاب أمر معيّن .



٣ ـ ألوان تأثير المجتمع في الفرد

للتأثير الذي يتركه المجتمع في الفرد ألوان متعدّدة نشير هنا إلىٰ أهمّها :

١ ـ هناك أشخاص يميلون إلىٰ الاعتقاد بأصالة المجتمع ويحاولون التقليل من تأثير العوامل الأخرىٰ المكوّنة للشخصيّة أو إنكار تأثيرها ، معلنين أنّ الإنسان معلول تماماً للبيئة الاجتماعيّة . ومن جملة الأدلّة التي يتمسّك بها هؤلاء لإثبات دعواهم هو هذا الدليل : إنّ شخصيّة الفرد أساساً هي صنيعة المجتمع ، لأنّ الفرد متوقّف علىٰ المجتمع في حدوثه وبقائه وتكامله وتقدُّمه . فالفرد يوجد نتيجة للّقاء الجنسيّ بين الأبوين ويخطو نحو دنيا يعيش فيها أبواه حياة مشتركة ، وهما يشكّلان عضوين في مجتمع واحد وقد تزوّجا حسَب ثقافة ذلك المجتمع ونظامه القيميّ وكوّنا عائلة واحدة (هذا هو الحدوث) . ولو أنّه أهمل وتُرك لنفسه بعد الولادة ، بمعنىٰ أنَّ الأبوين وسائر الأقارب وأفراد المجتمع لم يسدّوا حاجاته الطبيعيّة والحيويّة والماديّة ، فهو لا يستطيع الاستمرار في الحياة (هذا هو البقاء) . وبالتالي إذا حُرم من المنجزات والذخائر العلميّة والمعنويّة للمجتمع فسوف لن يستطيع السير في طريق التكامل والتعالي (هذا هو التكامل) . فالمجتمع متقدّم علىٰ الفرد ـ علىٰ الأقل في هذه الأوضاع والأحوال الراهنة للبشريّة ـ ومكوّن لشخصيّته .

لكنّ هذا الاستدلال مغالطة ومستلزم للخروج عن موضوع البحث ، وهو يشبه من يتخيّل كون السحاب والهواء والضباب والشمس مكوّنةً لشخصيّة الفرد . فالبحث لا يدور حول الوجود الفيزيائي والحيويّ للفرد حتّىٰ نتساءل عن مدىٰ

ارتباطه لعوامل من قبيل الوراثة ، ورحم الأمّ والبيئة الطبيعيّة الجغرافيّة والبيئة الإنسانيّة الاجتماعيّة والعمر ، وإنّما البحث يدور عن شخصيّته النفسيّة والإنسانيّة وعن مدىٰ تأثير المجتمع فيها .

٢ ـ وسلك بعضهم طريقاً آخر فبيَّن تأثير المجتمع في أحد الأبعاد الكثيرة لحياة الفرد ووجوهها المتعدّدة ثمّ قام بتعميم خاطىء معلناً أنّ جميع أبعاد الحياة ووجوهها متأثّرة بالمجتمع ، بينما الدليل الذي يقدّمونه لا يقتضي مثل هذا العموم الذي أقحموه في النتيجة . فمثلاً هم يدرسون ظاهرتي « اللغة » و « الخطّ » ـ وهما معدودتان من الشؤون الثقافيّة للمجتمع ـ ويبيّنون التأثير العظيم الذي لا يمكن إنكاره للحياة الاجتماعيّة علىٰ هاتين الظاهرتين ، ثمّ يستنتجون أنّ للحياة الاجتماعيّة تأثيراً عظيماً وحاسماً علىٰ جميع أبعاد الحياة الفرديّة . وتقول هذه الفئة : إنّ الحياة الماديّة والمعنويّة تتشكّل ـ إلىٰ حدّ بعيد ـ بواسطة اللغة . فاللغة هي أهمُّ وأكمل وسيلة للتبادل وتفهيم وفهم الأفكار والآراء والمشاعر والعواطف الموجودة لدىٰ أفراد الإنسان . واللغة علاوة علىٰ كونها وسيلة للتفهيم والتفهّم فإنّها تُيسِّر أيضاً عمليّة التفكير ، لأنّ التفكير يستلزم ـ علىٰ الأقل في أغلب الموارد ـ استخدام اللغة ، ومن يفكّر فهو يحرِّك لسانه وحنجرته وأعلىٰ فمه وسائر أجزاء جهازه الصوتيّ وإن كان في الظاهر ساكتاً صامتاً ، فهو في الواقع يتحدّث مع مخاطب غير مرئيّ . وتقوم اللغة بمهمّات كثيرة أخرىٰ . ومن جملتها أنّ الألفاظ تضفي علىٰ المعاني صراحة ووضوحاً . فمثلاً قد تعرض للإنسان حالاتٌ نفسيّة مختلفة تكون فيها الأمور مختلطة مبهمة فرّارة غير مستقرّة ، فيقوم الإنسان بتسميتها بواسطة الألفاظ ويفصلها عن بعضها . وكذا فإنّ للألفاظ دوراً في التقليل من الجهد الذهني ، لأنّها تقوم مقام المعاني فيُجري الذهن عمليّاته المختلفة عليها ، ولو أجبر علىٰ أن يكون تعامُله دائماً مع نفس المعاني فإنّه سيتعرّض لتعب شديد وتغدو عمليّاته بطيئة جداً ومعدودة ؟

واللغة بهذه الفوائد والمنافع الكثيرة هي نفسها متوقّفة بشكل تامّ علىٰ المجتمع ، لأنها ليست طبيعيّة ولا غريزيّة ولا فطريّة ، وإنّما هي وضعيّة يتمّ الاتّفاق عليها داخل المجتمع .

وكذا الخطّ الذي هو خليفة اللسان والناشر لآثاره (لأنّ الكلام يتطلّب المشافهة الحضوريّة وما يشبهها ، بينما الخطّ يربط الأجيال المختلفة في الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل ببعضها) فهو أمر اجتماعي ويتّفق عليه بين مجموعة من الناس . فالقسم الأعظم ممّا نعرفه قد تعلّمناه بواسطة الكلام والخطّ ، وكلاهما من منتجات المجتمع .

ويمكن المناقشة في هذا الاستدلال أيضاً فنقول :

أوّلاً : إنّ الكلام والخطّ لم يظهرا دفعةً واحدة وإنّما هما قد وُضعا في البدء بواسطة فرد واحد أو عدّة أفراد معدودين ، ثمّ صادفا قبولاً عامّاً ، وبالتدريج اتّسعا وتكاملا . إذن لا يمكن القول أنّ مبدع هاتين الظاهرتين هو موجود معيّن يُسمّىٰ «المجتمع» .

وقد يشكل علىٰ رأينا هذا ـ في أنّ الكلام والخطّ ناشئان من أفراد الإنسان ـ بهذا الإشكال وهو : لمّا كان أيّ فرد لا يمكن عدّه المبدع والمبتكر للغة بأكملها أو خطّ بتمامه فلا بدّ من الاعتراف بأن هاتين الظاهرتين هما صنيعة المجتمع ونتاجه .

إلاّ أنّ هذا الإشكال ناشىء من توهّم باطل بأنّ اللغة أو للخطّ وجوداً ووحدة وشخصيّة حقيقيّة ، وحينئذ لا بدّ أن يكون وليد فرد معيّن أو صنيعة المجتمع ، وإذا لم يكن فرد معيّن هو الموجِدَ له ، إذن يتعيّن أن يكون صنيعة المجتمع . ولكنّ الحقيقة هي أنّ كلّ لفظ يوضع لمعنىٰ خاصّ ، وكلّ شكل يوضع لحرف معيّن فله اتّفاق مستقلّ ومنفصل ، وكلّ اتّفاق يكون قائماً بالأشخاص الذين أبرموه وقبلوه . ومن ربط الألفاظ المتعدّدة ـ التي يكون لكلّ واحد منها وضع واعتبار علىٰ حدة ـ يتألّف الكلام ، ومن اتّصال الأشكال المتعدّدة ـ التي لكلّ واحد منها أيضاً وضع واعتبار خاصّ ـ يتكوّن الخطّ وبناءً على هذا فلا الكلام موجود حقيقيّ ولا الخطّ ، وإنّما هما آتيان من انضمام عدّة اعتبارات واتّفاقات إلىٰ بعضها ، وقد تمّ ذلك تدريجيّاً وظهرت مجموعة يقبلها الجميع وتُسمّىٰ اللغة أو الخطّ . وأمّا المجتمع فإنّه لا يتمتّع بروح وذهن وفكر ورأي مستقلّ حتّىٰ يستطيع ـ بغضّ النظر عن الأفراد ـ أن يوجد شيئاً أو يعتبره ثمّ يفرضه علىٰ الأفراد .

ثانياً : إنّ اللغة والخطّ ليسا أكثر من وسيلتين اجتماعيّتين ، وعلىٰ هذا الأساس فلا يمكن أن يكون لهما نصيب في تكوين وتغيير شخصيّة الإنسان . فالإنسان في مواجهة شخص أو مكاتبته قد يتحدّث بلغة أخرىٰ أو يكتب بخطّ آخر ، ولا شك أنّ هذا التغيير في اللغة والخطّ لا يؤدّي إلىٰ تغيير في شخصيته .

وأخيراً حتّىٰ لو سلمنا بأنّ اللغة والخطّ هما من العوامل المكوّنة للشخصيّة فإنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ لهما سهماً ضئيلاً في ذلك ، لا أنّ شخصيّة الإنسان بأكملها أو القسم الأعظم منها واقع تحت تأثير اللغة والخطّ أو تحت تأثير المجتمع .

٣ ـ كما أسلفنا القول من قبل فإنّ للمجتمع تأثيراً وسهماً وافراً في تفتّح وفعليّة القوىٰ والاستعدادات الفطريّة والروحيّة للفرد ، أعمّ من القوىٰ الإدراكيّة والمحرّكة ، ولا سيّما في إيجاد الموضوع والمتعلّق لتلك الفئة من الميول الغريزيّة والفطريّة ذات الصبغة الاجتماعيّة (كالعواطف والمشاعر الاجتماعيّة) .

٤ ـ يستطيع الإنسان أن يظفر بلونين من الإدراك والعلم والمعرفة : **أحدهما** معرفة الحقائق والواقعيّات الخارجيّة الثابتة في نفس الأمر ، ومع قليل من التسامح يمكن تسميتها بـ « الموجودات والمعدومات » . **والثاني** معرفة الاعتبارات والقيم ، ومع قليل من التسامح أيضاً يمكن تسميتها بـ « ما ينبغي وما لا ينبغي » . ولهذين القسمين من المعرفة تأثير عظيم وسهم وافر في تكوين وتغيير شخصيّة الإنسان ، وهناك جانب من هذين القسمين من المعرفة يكتسبه الفرد من المجتمع . ومن هنا فإنّه لا بدّ من التأمّل كثيراً لتعيين كمّ وكيف ما يتعلّمه الفرد من المجتمع في هذا المضمار . ونبدأ أوّلاً بـ « معرفة الحقائق » .

لا ريب في أنّ القسم الأعظم من معلوماتنا في مجال الدين والعرفان والفلسفة وسائر العلوم العقليّة كالمنطق والرياضيّات ، والعلوم التجريبيّة وباقي العلوم التي تصف الأمور الواقعيّة وتخبر عنها قد انتقل إلينا من المجتمع ، بمعنى أنّنا سمعناها من الأساتذة والمعلّمين والخطباء أو قرأناها في الكتب والرسائل والمجلاّت والصحف .

ويتحقّق التعلّم من الآخرين ـ سواء أكانوا متحدّثين أم كتّاباً ـ بإحدىٰ صورتين : فتارةً يساعد المعلّم المتعلّم حتّىٰ يُدرك الموضوع بنفسه ويتقنه . ويكون المعلّم في مثل هذه المجالات عاملاً مُعدّاً فحسب ، ومتىٰ ما هضم المتعلّم الموضوع فإنّه يستقلّ عنه ولا يكون تابعاً له منذ الآن فصاعداً ، وحتّىٰ لو فرضنا أنّ رأي المعلّم قد تبدّل في ذلك الباب فإنّ رأي المتعلّم قد لا يتغيّر ولا يتزلزل . مثلاً أستاذ الرياضيّات غاية ما يستطيع فعله هو أن يعين المتعلّم حتىٰ يفهم أن « مجموع زوايا مثلث يساوي زاويتين قائمتين » ، فإذا فهم المتعلّم هذا الموضوع عندئذ لن يكون تابعاً للمعلّم ، وحتّىٰ لو فرضنا أنّ المعلّم قد ادّعىٰ أنّ مجموع زوايا مثلّث يساوي ما هو أكثر أو أقل من قائمتين فإنّ المتعلّم سوف ينكر ذلك وسيحاول إبطال رأيه ، لأنّه منذ الآن فصاعداً يصبح تابعاً لفهمه وعلمه هو فحسب .

وتارةً أخرىٰ يقبل الفردُ قولَ ورأي شخص آخر ، في مجال معيّن ، ويؤمن بتوثيقه واعتباره ، وكلّما يقوله في ذلك المضمار فهو يقبله من دون أن يستطيع تقديم دليل علىٰ صحّته . وفي مثل هذه الموارد يكون اعتماد الفرد علىٰ رأي وقول ذلك المصدر الموثّق ، وليس علىٰ فهمه وعلمه هو ، وهو يؤكّد علىٰ أنّني أقول هذا لأنّ فلاناً ـ وهو ذو رأي معتبر ـ يقول به ، وإن كنت أنا عاجزاً عن تقديم دليل علىٰ صحّته . وبطبيعة الحال فإنّ أيّ تزلزل أو تبدّل يطرأ على رأي ذلك المصدر الموثّق فهو يسري أيضاً إلىٰ الفرد التابع له .

ويعتبر قبول التعبديات الشرعيّة التي يتمّ فيها الاعتماد علىٰ قول الشارع أو النبيّ أو الإمام المعصوم ، وقبول التعليمات الصحيّة والغذائيّة والدوائيّة للطبيب وآراء العلماء والمتخصّصين الآخرين من جملة هذا القسم الثاني من التعلّم ، الذي يُعدّ في الواقع لوناً من « التقليد » .

هذه هي كيفيّة وكميّة ما يتعلّمه الفرد من المجتمع في مجال العلوم الحقيقيّة . وأمّا ما يستطيع الفرد اكتسابه من المجتمع في المجال الواسع لـ « معرفة القيم » فنتحدّث عنه فيما يأتي :

٥ ـ إنّ تعيين كمّ وكيف ما يتعلّمه الفرد من المجتمع في مضمار معرفة القيم يكون أصعب وأعسر من غيره ، وذلك لأنه متوقّف علىٰ حلّ مجموعة من المسائل

الأساسية والمعقّدة والمثيرة للجدل في فلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق وعلم الكلام وأصول الفقه .

ومن الجدير بالذكر أنّ علماء الاجتماع يطلقون علىٰ مجموع القيم السائدة والمتعارفة في الحياة الاجتماعيّة ـ أعمّ من القيم الدينيّة والخُلقيّة والحقوقيّة ـ اسم « القيم الجَماعيّة » ، وكلّ « سلوك جماعيّ » مبنيٌّ على قيمة أو أكثر من القيم الجماعيّة يسمّونه بأنّه « قاعدة جماعيّة » ، ولكنّهم يسلكون طرقاً مختلفة ويتورّطون في تشتّت عجيب ، وذلك في مقام تعيين عدد القواعد الجماعيّة في المجتمع وتقسيمها وتعريفها وتسميتها . ونحن نتعرّض ها هنا لرأي واحد من علماء الاجتماع في هذا الباب علىٰ الأقلّ ، وذلك لإيضاح المواضيع التي نحن بصدد بيانها .

وحسب هذا الرأي يبدو أنّه يمكن إدراج جميع قواعد الفئات الكبيرة ، أي المجتمعات ، تحت عنوان كلّي هو « الرسوم الاجتماعيّة » . فـ « الرسم الاجتماعيّ » يعني ذلك السلوك الاجتماعيّ الحاصل نتيجةً للتكرار الكثير وترسيخ الأفعال وردود الأفعال المتبادلة الاجتماعيّة ، كما أنّ التكرار الكثير وترسيخ الأفعال والانفعالات الفرديّة يؤدّي إلىٰ تكوّن « العادة» . وكلّ رسم اجتماعي فهو ـ علىٰ الأقلّ في المراحل الأولىٰ من تكوّنه ـ وسيلة لرفع حاجة أو أكثر من الحاجات الاجتماعيّة . وللرسم الاجتماعيّ أقسام عديدة أهمّها ثمانية أقسام :

أ ـ « المواثيق الاجتماعية » وهي الّتي تُعقد باتّفاق قسم من المجتمع ، كتقرير سكّان إحدىٰ المدن للكفّ عن الاستفادة من الطاقة الكهربائيّة بسبب ارتفاع ثمنها .

ب ـ « الآداب الاجتماعيّة » وهي الّتي تتمّ للترحيب بالآخرين ، من قبيل آداب تناول الطعام .

ج ـ « التشريفات الاجتماعيّة » وهي التي تختص بموارد رسميّة معيّنة ، كالتشريفات المعدّة في الاستقبالات الرسميّة . وللتشريفات الاجتماعيّة أقسام أيضاً ، منها « الشعائر أو المناسك الاجتماعيّة » وهي تلك الطائفة من التشريفات الاجتماعيّة التي تتميّز بأهميّة كبيرة وسابقة تاريخيّة ، كالأعياد الدينيّة والطائفيّة .

د ـ « الأساليب القوميّة » وهي المتعلّقة بمجموعة ثقافيّة متجانسة تماماً ، أي بقوم معيّنين ، ويُراعىٰ جانبها من قِبل قاطبة الناس ، كالاستيقاظ المبكر الذي يُعدّ من الأساليب القوميّة للمجتمع الزراعيّ .

هـ ـ « السنن الاجتماعيّة » ، وهي دقيقة ومعتبرة وعامّة وموروثة من الأزمان الغابرة ، كتكريم المياه الذي يُعدّ من سنن المجتمعات الزراعيّة .

و ـ « الأخلاق الاجتماعيّة » وهي مهمّة ويقبّح المجتمع بشدّةٍ نقضَها والتعدّي عليها ، كاحترام المتقدّمين في السنّ ، الذي يعد رسماً أخلاقيّاً في كثير من المجتمعات .

ز ـ « المقرّرات الاجتماعيّة » : وهي التي يوجدها المجتمع برغبته ووعيه ، ويضع عقوبة لمن ينقضها ، مثل مقرّرات المرور في المدن الحديثة .

ح ـ « القوانين الاجتماعيّة » : وهي التي يوجدها المجتمع برغبته ووعيه ويضع عقوبة لناقضها ، إلاّ أنّ شمولها وأهميّتها أعمُّ وأشدُّ من شمول وأهميّة المقرّرات الاجتماعيّة ، كالقوانين التي توضع اليوم في مجالس التقنين[1] .

ونحن نعفي أنفسنا من المناقشات التي يمكن ذكرها في هذا الرأي ، ولكنّنا لا نجد بُدّاً من الإشارة إلىٰ خطأ كبير واشتباه ضخم فاحش في هذا الرأي ، وقد تورّط فيه أيضاً أغلب علماء النفس وعلماء النفس الاجتماعيين وعلماء الاجتماع ، وهو أنّ جميع الاعتبارات والقيم وكلّ ما يحتوي علىٰ « لا بدّ » و « لا ينبغي » ، كلّها من سنخ واحد وهي صنيعة المجتمع ، وليس لها واقع وراء قبول المجتمع وتحسينه . وعلىٰ أساس هذا الاتّجاه غير الصحيح تصبح كل ظاهرة يرغب فيها المجتمع ويهتمّ بها « قيّمة » ، فإذا كان قتل النفس مثلاً أسوء وأقبح بكثير من عدم السلام فذلك بسبب أنّ فئة أكثر من الناس تعتبره سيّئاً ولا تحبّه بشدّة وحدّة أكثر من عدم السلام . فكلّ سلوكين اجتماعيين يكون أفضلهما ما ينال اهتمام المجتمع ومن هنا يغدو محترماً ومعتنىٰ به .

---

(١) ليرجع من أحبّ التوسّع إلىٰ هذين الكتابين باللغة الفارسية : زمينة جامعة شناسي ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧ ، و «مقدمة أي برجامعه شناسي» ص ٣٢ ـ ٣٤ .

لكنّ الحقيقة هي أنّ جميع الاعتبارات ليست من مقولة واحدة ، وإنّما هي ـ من حيث إنّ لها أساساً في الحقائق والواقعيّات الخارجيّة الثابتة في نفس الأمر سواء أكانت طبيعيّة أم ممّا وراء الطبيعة ـ تنقسم إلىٰ طائفتين مستقلّتين متميّزتين عن بعضها . ولمّا كانت هاتان الطائفتان مختلفتين اختلافاً أساسيّاً في مدىٰ تأثيرهما في صياغة شخصيّة الإنسان وتحوّلها ومن حيث أسلوب تعلّمهما واستيعابهما أيضاً ، لذا رأينا من المناسب أن نتناول كلاًّ منهما بالدراسة علىٰ حدة .

أ ـ الاعتباريّات الناشئة من الحقائق والمتميّزة بخلفيّة واقعيّة :

ففي مواجهة هذا السؤال القائل : هل هناك أيضاً قيم تمتدّ جذورها إلىٰ الواقعيّات أم لا ؟ توجد نظريّتان للإجابة عليه . وحَسب النظريّة الأولىٰ ـ الّتي صاغها التجريبيّون الإنجليز وتبنّاها واقتبسها منهم الوضعيّون[١] ـ لا يكون للقيم كلّها أيّ أساس في الواقعيّات ، فالأشياء من حيث إنّ الإنسان يرغب فيها بشكل أو بآخر ويقدّرها تكون « قيّمة » ، فـ « القيّم » هو ذلك الشيء الّذي له قدر عندنا وهو غال علينا ونحن نبحث عنه . وتتّضح في ضوء شوقنا إليه ، وهي « نسبيّة » و « إضافيّة » لأنّها تتناسب مع رغبتنا وحاجتنا وتقويمنا ، وهي متغيّرة ومتطوّرة ومخلوقة لروحنا وتابعة لميولنا وآرائنا ، ولا تتمتّع بأيّ لون من ألوان الثبات والاستقرار . وحسب قول اسبينوزا[٢] الفيلسوف الهولنديّ (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) فنحن لا نريد الشيء لأنّه حسن ، وإنّما هو حسن لأنّنا نريده.

وبناءً علىٰ النظرية الثانية ، التي نشأت في الأساس من أفلاطون نُمّيت في الغرب بواسطة الفيلسوف وعالم الأخلاق الألمانيّ ماكس شلّر[٣] (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) ، تصبح بعض القيم ـ علىٰ الأقلّ ـ ذات أساس في الواقعيّات . فالأشياء من حيث إنّ في أعماقها ما ينال تقدير الإنسان ويستحقّ أن يبحث عنه تكون « قيّمة » . فـ « القيم » هو ذلك الشيء الّذي يتمتّع بقيمة ذاتيّة وهو أهل لأن

(١) Positivists.

(٢) Spinoza.

(٣) Max Scheler.

يُطلب . إنّ قيمة الشيء تعطف نظرنا نحوها ، وتشرق علينا أشعّة من ضيائها ، وتفجّر في أنفسنا الشوق إليها ، وهي « مطلقة » وغير نسبيّة وليست بحاجة لأن نضفي عليها صبغة من أنفسنا ، وهي ثابتة وتتمتّع بوجود خارجيّ وتُعرض علىٰ أرواحنا من الخارج . وحسب قول أرسطو ليس الشيء حسناً لأنّنا نريده وإنّما نحن نريده لأنه حسن[1] .

وكثير من العلماء والمفكّرين في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة يناصرون النظريّة الأولىٰ ، أمّا نحن فنتبنّىٰ النظريّة الثانية وقد استنبطناها من الكتاب والسنّة وأثبتنا صحّتها بالدليل والبرهان في بحوث فلسفة الأخلاق[2] .

ونعتقد أنّ القيم الدينيّة والقيم الخلقيّة وكثيراً من القيم الحقوقيّة هي من قبيل تلك القيم التي تتمتّع بأساس في الواقعيّات ، وليست موقوفة علىٰ الأذواق الفرديّة والاتّفاقيّات الاجتماعيّة . وهذا الفريق من القيم يتشكّل من أشياء ثابتة في نفس الأمر ، وهي مثل الحقائق الرياضيّة والمنطقيّة والفلسفيّة والعلميّة لا بدّ من اكتشافها ثمّ تنفيذها عمليّاً في واقع الحياة .

فالقيم الأخلاقيّة ـ مثلاً ـ ناشئة من الارتباطات الحقيقيّة القائمة بين أفعال الإنسان الاختياريّة والكمالات التكوينيّة للنفس الإنسانيّة . وبعبارة أخرىٰ : إنّ لجميع الناس ـ بشكل أو بآخر ـ استعداداً للوصول إلىٰ مجموعة من الكمالات الحقيقيّة ، وكلُّ فعل اختياريّ فهو يتميّز بقيمة خُلقيّة إيجابيّة أو سلبيّة بمقدار ما يمهّد أو يعرقل الوصول إلىٰ تلك الكمالات . وتُكتشف هذه القيم الخُلّقية الحقيقيّة بواسطة العقل ، وفي موارد قصور العقل وعجزه فالوحي هو الّذي يتولّىٰ أمر بيانها .

ومع الأسف فهناك بعض المتكلّمين والفلاسفة والمفكّرين المسلمين ذكروا

---

(١) ليرجع من أحب التفصيل إلىٰ هذين الكتابين باللغة الفارسية: شناسائي وهستي، تأليف مينار، ترجمه الدكتور علي مراد داودي، الطبعة الثانية، دار النشر والتوزيع «دهخدا»، (انتشارات كتابفروشي دهخدا)، ١٣٩٣ هـ. ق، ص ٣٢٥ ـ ٣٣٩، ومقدمة اي بر فلسفة، ص ٧٩ ـ ٩٢.

(٢) ليرجع من شاء إلىٰ كتاب كلمة حول فلسفة الأخلاق، ص ١٨ فما بعدها.

كلاماً يتناسب مع مذهب الذين تخيّلوا أنّ جميع القيم اعتباريّة ووضعيّة واتّفاقيّة وفرضيّة وذوقيّة ولا علاقة لها بالواقع ونفس الأمر . ومن جملة ما قالوه : إنّ « الحسن » هو ذلك الشيء الّذي يمدحه العقلاء و « القبيح » ذلك الشيء الذي يذمّه العقلاء . وبالالتفات إلىٰ أنّ هناك فرقاً بين مدح العقلاء وذمّهم من ناحية وحكم العقل من ناحية أخرىٰ ، فهذا الكلام يؤدّي إلىٰ توهّم أنّ ملاك الحسن والقبح أساساً هو مدح الآخرين وذمّهم ، بمعنىٰ أنّ هذا الشيء حسن لأنّ الناس يحسّنونه وذاك الشيء قبيح لأنّ الناس يقبّحونه . وبناءً على هذا إذا أردنا أن نعرف أيّ شيء حسن وأيّ شيء قبيح فلا بدّ من الرجوع إلىٰ رأي الناس وذوقهم ، وهذا هو نفسه « التقليد في القيم » .

وبما أنّ للقيم ـ التي تتمتّع بأساس في الواقعيات ـ دوراً عظيماً في صياغة شخصيّة الإنسان ، والغفلة عن كونها متمتّعة بخلفيّة حقيقيّة تؤدّي إلىٰ انحرافات ضخمة في سلوك الإنسان المعنويّ والباطنيّ وتدفع بالفرد إلىٰ مزالق خطيرة ، فنحن نعود لنؤكّد من جديد علىٰ أنّ كثيراً من القيم ليست اعتباريّة صرفة ، وإنّما هي متميّزة بملاكات حقيقيّة وحاكية عن ارتباطات علّية ومعلوليّة بين أفعال الإنسان الاختياريّة ونتائجها . فمن الخطأ إذن عدُّ جميع القيم من سنخ واحد ، ويخطىء كلّ من يتخيّل بأن آداب الصلاة ومناسك الحجّ في الدين الإسلاميّ هي من مقولة آداب التحيّة والتشريفات السائدة في الاستقبالات الرسميّة .

وأسلوب تعلُّم الاعتباريّات ذات المنشأ والخلفيّة الحقيقيّة يُشبه طريقة تعلّم الحقائق والواقعيّات الخارجيّة الثابتة في نفس الأمر . وفي هذا المضمار أيضاً تارة يساعدنا الآخرون حتّىٰ نعرف بعقولنا القيم النابعة من الواقعيّات . فالقيم الواضحة ، من قبيل حسن عبادة الله تعالىٰ والصدق والعدالة وردّ الأمانة ، وقبح النفاق والعُجب والحسد والكذب والظلم وإيذاء الناس ، يمكن تفهيمها والاستدلال عليها بسهولة ، وعن هذا الطريق يمكن تعلّمها . وتارة أخرىٰ لا يكون وضوح القيم إلىٰ الحدّ الذي يستطيع فيه عقلنا أن يدركها ويفهمها . وفي هذه المجالات نعتمد علىٰ أقوال الأنبياء والأئمّة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين ، وفي مرتبة أخفض نعتمد علىٰ أقوال الفقهاء . والواقع أنّنا في هذه الحالات نستمدّ من الوحي و « نقلّده » . وبعبارة مختصرة فالأصل في باب القيم التي هي ليست

اعتباريّة محضة هو أن نكتشفها ونفهمها بفضل العقل والدليل والبرهان ، وكلّما قصر عقلنا وعجز عن ذلك لجأنا إلىٰ تقليد من نطمئن إليهم وهم أعلم منّا ويعرفون القيم كما ينبغي أن تُعرف . ولجوؤنا إلىٰ التقليد يكون بسبب أنّ عقولنا لا تتمتّع بالإحاطة العلميّة الكاملة بجميع العلل والعوامل والملاكات ، لا أنّ العقل ليس من شأنه إدراك القيم . وهذا اللون من التقليد صحيح ومعقول ، ويختلف اختلافاً كلياً عن ذلك « التقليد في القيم » الّذي يقول به علماء الاجتماع والمتخصّصون في علم النفس الاجتماعيّ ، حيث يعتبرون المجتمع منشأ جميع القيم ومصدر فرضها وتبريرها . وحسب قول هؤلاء ، فإنّ للمجتمع الدور الأساسيّ في قبول الفرد قيمه ، وذلك لأنّ المجتمع يصوغ القيم حسب ذوقه واتّفاقيّاته ، ثمّ يفرضها علىٰ الفرد (كما يقول البعض) ، أو أنّ الفرد يقلّد المجتمع فيها (كما يدّعي البعض الآخر) . ونحن نعتقد أنّ هذا الكلام غير صحيح .

ب ـ الاعتباريّات التي لا تتمتّع بمنشأ حقيقيّ ولا بخلفيّة واقعيّة (وهي الاعتباريّات الخالصة) . وهذه الاعتباريّات التي هي ذوقيّة ووضعيّة واتّفاقيّة صرفة ليست قليلة في الحياة الاجتماعيّة . إنّ بعض الأحكام والمقرّرات الحقوقيّة والاجتماعيّة ، مثل مقرّرات المرور والعادات والرسوم والآداب الاجتماعيّة والقوميّة ، من قبيل آداب تناول الطعام وطرق ارتداء الملابس والتزيين وأسلوب بناء البيوت وطرق خطبة النساء والزواج منهنّ وآداب المعاشرة في لقاءات الأصدقاء والمحافل الرسميّة وطرق الضيافة والتشريفات الرسميّة ومراسم العزاء والاحتفالات والأعياد القوميّة ، وأساليب الحرب والصيد وآداب المعاملة والتجارة و . . كلّ هذه تعدّ من طائفة الاعتباريّات الّتي قد تختلف وتتفاوت من مجتمع إلىٰ مجتمع آخر ، وحتّىٰ أنّها قد تختلف في أعماق المجتمع الواحد من طبقة إلىٰ طبقة أخرىٰ ، ومن فئة إلىٰ فئة أخرىٰ ، وقد تتحوّل ولا تبقىٰ علىٰ حالها دائما .

وهذا الفريق من القيم والاعتباريّات ليس له أيُّ تأثير تقريباً علىٰ صياغة الشخصيّة الإنسانيّة . فمن الواضح مثلاً إذا غُيّرت مقرّرات المرور في مجتمع ما تغييراً كاملاً فإنّه لن يطرأ أيُّ تبدلّ علىٰ شخصيّة أفراد ذلك المجتمع . كما أنّه إذا غيّر شخص طراز ملابسه وحذائه وقبّعته فهو لن يكسب شخصيّة أخرىٰ . ولا ينبغي

أن نغفل عن أن نفس الالتزام بالآداب والمقرّرات ـ وهو جزء من شخصيّة الإنسان ـ شيء ومراعاة الآداب والمقررات الخاصّة شيء آخر . فالشخص الملتزم بالآداب والمحترم للمقرّرات يراعي في كلّ مجتمع أو طبقة أو جماعة تلك الآداب والمقرّرات السائدة في ذلك المجتمع أو تلك الطبقة أو الجماعة ، لا أنّه يتعصّب لمجموعة محدّدة من الآداب والمقرّرات (الّذي هو عين الخروج علىٰ الآداب والمقرّرات) ، ومع هذا فإنَّ تبدُّل وتغيّر الآداب والمقرّرات التي يُلزِم نفسَه بمراعاتها لا يُدخل أيّ تحوّل علىٰ شخصيّته . فالاعتباريّات الصرفة ليست في الواقع شيئاً سوىٰ وسائل لتنظيم الحياة الجماعيّة والارتباطات الاجتماعيّة . ومن هنا فإنّه توجد ضرورة ماسّة لتعلّمها وتطبيقها لاستقرار وحفظ النظام الاجتماعيّ .

ويتمّ تعلُّم واستخدام هذه الاعتباريّات الخالصة عن طريق « التقليد » ، ويكون ذلك غالباً بقصد الانسجام والتلاؤم مع الجماعة ، وهو أمر ضروريّ للحياة الاجتماعيّة فالفرد إذا كان راغباً في العيش في مجتمع معيّن فإنّه يتحتّم عليه أن يخضع للقيم الاعتبارية الصرفة السائدة في ذلك المجتمع حتّىٰ يظفر بحياة هادئة وسعيدة ويتحقّق هذا الخضوع عن طريق « التقليد » .

وحاصل ما ذكرناه فيما يتعلّق بألوان تأثير المجتمع في الفرد هو أنّ تأثير المجتمع في حدوث وبقاء واستكمال الوجود الفيزيائي للفرد أمر لا يمكن إنكاره ، إلاّ أن هذا خارج عن موضوع البحث ، وكلٌّ من يشير إلىٰ مثل هذه التأثيرات في هذا الموضوع فهو إمّا أن يكون ضالاً وإمّا أن يكون قاصداً إضلال الآخرين . ويتعيّن علينا البحث عن تأثير المجتمع في الفرد فيما يتعلّمه الفرد ، ويمكننا تقسيم ما يتعلّمه الفرد من المجتمع إلىٰ طائفتين رئيسيّتين : إحداهما تضمّ الأمور التي هي وسائل وتنفع في تنظيم الحياة الجماعيّة والارتباطات الاجتماعيّة وإيجاد التفاهم العامّ فحسب ، وأمّا تأثيرها في صياغة الشخصيّة الإنسانيّة فهو يقرب من الصفر ، وهي عبارة عن اللغة والخطّ والاعتباريّات الصرفة . فاللغة والخطّ من العلوم الاعتباريّة الاتّفاقيّة التي لا تحكي عن واقعيّات ثابتة في نفس الأمر . فهذه الأمور من قبيل : كيف نتكلّم ؟ وأيّ الألفاظ نستخدمها لتفهيم المعاني المقصودة لنا وكيف نكتب وما هي الأشكال التي نستعملها لحكاية الحروف والكلمات ؟ كلّها اعتباريّة يتمّ الاتفاق عليها ، وليس لها أساس ثابت في نفس الأمر . ومن هنا

تعدّدت اللغات واختلفت الخطوط ، ويتحتّم علينا استخدام لغة خاصّة وخطّ معيّن عندما نواجه طائفة خاصّة من الناس . وهناك اعتباريّات صرفة أخرىٰ ، كالعرف والعادات والآداب والرسوم الاجتماعيّة ، ليس لها أيضاً أيُّ دور في صياغة وتحوّل الشخصيّة الإنسانيّة . ولا ينبغي أن نهمل ذكر هذه الملاحظة وهي أنّ أحد العارفين باللغة أو أحد الخطّاطين أو أحد المطّلعين علىٰ أوضاع الناس قد يكسب مكانة اجتماعية ـ بسبب ما يعرفه من تلك العلوم الاعتباريّة ـ وتترك هذه المكانة أثراً ـ قلّ أو كثر ـ في شخصيّته ، إلاّ أن هذا التأثير غير التأثير الذي هو موضوع كلامنا هنا .

والطائفة الأخرىٰ من المعلومات التي يتعلّمها الفرد من المجتمع وتتميّز بتأثير مهمّ ـ بشكل أو بآخر ـ في تكوين شخصيّته هي عبارة عن العلوم والمعارف الحقيقيّة التي تصف الأمور الواقعيّة وتخبر عن الحقائق والواقعيّات الخارجيّة الثابتة في نفس الأمر ، والعلوم والمعارف الاعتباريّة والقيم التي تتمتّع بخلفيّة حقيقية ومنشأ واقعيّ . ومن بين هذه تتميّز معرفة القيم ذات المنشأ التكوينيّ الثابت في نفس الأمر بأهميّة عظيمة ، وذلك لأنّ لها تأثيراً كبيراً في تعيين كمّ وكيف وطريقة إشباع الميول الغريزيّة والفطريّة ، بل وحتّىٰ في تقويتها وتضعيفها . فالمجتمع علاوة علىٰ ما له من تأثير في تعليم الفرد وتربيته فإنّ له دوراً ملفتاً للنظر في إيصال قوىٰ الفرد الفطريّة والروحيّة ـ أعمّ من الإدراكيّة والتحريكيّة ـ إلىٰ الفعليّة ، ولا سيّما في مجال إيجاد الموضوع لذلك الفريق من الميول الفطريّة والغريزيّة ذات الصبغة الاجتماعيّة .



٤ - أهمية التقليد وضرورته

لاحظنا أنّ ما يكتسبه الفرد من المجتمع من تربية وتعليم فهو يتمّ أساساً عن طريقين : أحدهما عن طريق العون الذي يقدّمه المجتمع للفرد حتّىٰ يكتشف بنفسه حقيقة من الحقائق ويفهمها ، والثاني عن طريق « تقليد » الفرد للمجتمع . وصحيحٌ أنه لا ينبغي التقليل من أهمية الإعداد والعون الّذي يقدّمه المجتمع للفرد ، لأنّ نضج وتكامل شخصيّة الفرد يعتمدان إلىٰ حدّ كبير علىٰ المعارف المكتسبة عن طريق إعداد المجتمع وإمداده ، لكنّه صحيح أيضاً أنّ « للتقليد » أهميّة فائقة تجعل دراسته والتحقيق فيه أمراً ضرورياً ، ولا سيّما بالالتفات إلىٰ كثرة المناقشات والمنازعات الجارية في ماهيّته الواقعيّة .

« من الناحية التاريخيّة يعتبر **جابريل تارد** هو أكثر من استعمل مفهوم التقليد في مجال علم النفس الاجتماعيّ ، وقد صاغ علىٰ أساسه نظريّة في طبيعة المجتمع . . فهو يعتقد أنّ التقليد حقيقة اجتماعيّة أساسيّة ، وله قوانين خاصّةٌ تشرح وتصف طبيعة التقليد وآثاره . والتحوّل الاجتماعيّ أيضاً لا يتيسّر إلاّ من هذه الجهة وهي أن الأفراد يقلّدون ما هو جديد ومثير للإعجاب . وخلاصة القول فإنّ المجتمع لا يمكن تصوُّره من دون تقليد »[(١)] .

ويلجأ هذا المفكّر المذكور إلىٰ عامل « التقليد » فحسبُ لتفسير كيفية تأثّر الأفراد بالمجتمع وكيفيّة تبادلهم التأثير والتأثّر فيما بينهم .

---

(١) روانشناسي اجتماعي، الجزء الثاني، ص ٤٩٤ .

ومن ناحية أخرىٰ نلاحظ أنّ **دوركيم** الذي لا يعتبر الفرد موجوداً إلاّ بعنوان كونه « عضواً للمجتمع » **يخالف تارد** بشدّة في مجال الارتباط بين أصول علم النفس وعلم الاجتماع في تبيين بعض الأمور ولا سيّما في مجال تعليل السلوك البشريّ ، فهو يعتقد أنّ تأثير المجتمع في الفرد يتمّ بصورة جبريّة وقهريّة ، وأنّ استسلام الإنسان للمجتمع وللثقافة لا يمكن توضيحه بأيّ عامل نفسيّ وفرديّ ، سواء أكان اختيارياً أم غير اختياريّ .

وصحيحٌ أنّ تارد ودوركيم قد ظفر كلّ منهما بأتباع ومؤيّدين كثيرين ، إلاّ أنّ الدراسات والتحقيقات اللاحقة التي قام بها علماء النفس الاجتماعيّون وعلماء الاجتماع قد أوضحت أنّ عقيدة تارد ليست تامّة الصحّة ، وأنّ عقيدة دوركيم بأكملها غير صحيحة ، فتأثير المجتمع في الفرد ليس جبريّاً ولا قهريّاً ، والتقليد أيضاً ليس سوىٰ عامل واحد من عوامل الاستسلام للمجتمع والثقافة ، وليس هو العامل الوحيد .

ونحن متّفقون في هذين الموضوعين مع علماء النفس الاجتماعيّين وعلماء الاجتماع .

أوّلاً : أنّ الفرد ليس مقهوراً ولا محكوماً بصورة تامّة للمجتمع بحيث يغدو مسلوب الإرادة تماماً ولا يستطيع الصمود في مقابل الجوّ السائد في المجتمع في أيّ مجال كان . وفي القرآن الكريم شواهد عديدة تدلّ علىٰ هذا الأمر . فأنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ جميعاً كانوا أناساً لم يستسلموا للأجواء الاجتماعيّة ، وإنّما نهضوا لمقاومتها ، وفي كثير من الموارد قد نجحوا في إلحاق الهزيمة بها وإحلال جوّ جديد محلّها . وهناك بعض الأشخاص الذين لم يكونوا أنبياء ولكنّهم مع ذلك لم يخضعوا لبيئاتهم الاجتماعيّة الكافرة المشركة الفاسقة الفاجرة ، بل وحتّىٰ أنّهم وقفوا في وجهها وقاوموا الظلم والفساد والانحراف المستشري فيها ، وتحمّلوا في هذه السبيل كلّ الصعوبات والشدائد ، بل وضحّوا بأنفسهم من أجلها . فامرأة فرعون ارتفعت إلىٰ هذا المستوىٰ المعنويّ الراقي بحيث يعدّها الله سبحانه وتعالىٰ أنموذجاً للمؤمنين (في سورة التحريم ـ الآية (١١) ، ومؤمن آل فرعون والسحرة في بلاط فرعون قد اهتدوا عندما واجهوا

موسى علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ، ومن قبيل هؤلاء أصحاب الكهف ، هؤلاء الفتية الذين آمنوا بالله وزادهم الله هدىً (في سورة الكهف ـ الآية ١٣) ، و . . .

ثانياً : إنّ التقليد كما بيّنا سابقاً ليس هو العامل الوحيد في قبول المجتمع والثقافة ، وإن كان عاملاً مهمّاً في هذا المضمار . وأمّا ما نحن الآن بصدد إثباته فهو أنّ التقليد ليس لوناً من التأقلم مع البيئة وليس غريزة غير واعية ولا هادفة ، وإنّما هو سلوك واعٍ وهادف .

وقبل كلّ شيء لا بدّ أن نعلم ، كما أشار إلىٰ ذلك بعض علماء النفس ، أنّ التقليد بالمعنىٰ الأعمّ ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام ، أو أنّ له ثلاث مراحل :

القسم الأول : أن يقوم شخص بعمل مماثل لما يقوم به شخص آخر ، مثل الطفل الذي عمره لا يتجاوز عدّة أشهر فهو عندما يرىٰ المحيطين به يتبسّمون فإنّه يتبسّم فوراً من دون أن يفهم معنى وتفسيراً لتبسّمهم . وهذه الحالة العارية تماماً من أيّ فهم وتمييز تُسمّىٰ بـ « المحاكاة » .

القسم الثاني : أنّ شخصاً يقلّد سلوك شخص آخر بوعي لكنه وعي ضئيل وغير كاف (وهو التقليد بالمعنى الأخصّ) ، كالطفل الّذي عمره عدّة سنوات وهو يقلّد أعمال كبار السن بهدف التشبّه بهم ، وإن كان غير ملتفت إلىٰ الهدف الّذي تؤدّىٰ من أجله تلك الأعمال .

القسم الثالث : أن يقوم شخص بتكرار عمل يقوم به الغير وهو عالم بحسن ذلك الفعل بصورة كافية ، كالشابّ أو البالغ الذي يصطفي من بين أفعال الآخرين ما يراه الأحسن ويقيم الدليل أيضاً علىٰ حسن اختياره . وهذه الحالة المقرونة بالعلم والعمل تُسمّىٰ بـ « الاقتباس » .

وينصب بحثنا علىٰ هذه الحالة الثالثة ، ولا بحث لنا في المحاكاة ولا في التقليد الطفوليّ .

فبعض علماء النفس تخيّل أنّ التقليد لون من « التأقلم مع البيئة » . توضيح ذلك : يعتقد علماء الأحياء أنّ الحيوان يحاول دائماً أن يؤقلم نفسه مع البيئة ، فإذا تغيّرت بيئته فهو يبذل جهده لينسجم مع الأوضاع الجديدة ، ومن هنا فهو يتعوّد

علىٰ عادات جديدة . وبهذه الصورة فالبيئة تستلزم حاجات جديدة ، والحاجة في الغالب تُحوّل بعض الأقسام المختلفة من بدن الحيوان أو توجده . وبعبارة أخرىٰ : كلّ حيوان يحتاج إلىٰ عضو من الأعضاء فإنّه يجده شيئاً فشيئاً ، وكلّما طلبه أكثر واستخدمه بشكل أكبر فهو يغدو أقوىٰ وأكمل ، ومن ناحية أخرىٰ فإنّه نتيجةً لعدم احتياجه إلىٰ أحد الأعضاء فهو يفقده تدريجيّاً . فالزرافات مثلاً عندما كانت مثل الظبيان قصيرة الطول وقصيرة الرقبة ، وهي تعيش في الغابات المليئة بالأشجار فتحتاج إلىٰ الأكل من أوراقها فتمدُّ أرجلها ورقبتها لتصل إلىٰ الأغصان ، وقد أدّىٰ هذا لتصبح الزرافات بهذه الصورة الحاليّة طويلة الأرجل طويلة الرقبة . وفي بعض الحيوانات حتّىٰ لون الجلد يكون تابعاً لبيئتها الطبيعيّة الجغرافيّة ، فإذا كانت تعيش مثلاً في بيئة خضراء فإنّ لونها يميل إلىٰ الخضرة ، وإذا كانت تعيش في بيئة جافّة لا ماء فيها ولا عشب فهي تميل إلىٰ اللون الرمادي . وهذا الفريق من علماء النفس ـ الذين لا يرون الأصالة للروح الإنساني ويعتبرون الإنسان امتداداً طبيعيّاً للحيوانات الأخرىٰ ـ قد أخذ فكرة « التأقلم مع البيئة » من نطاق علم الأحياء وعمّمها لتشمل مجال علم النفس أيضاً ، فتصوّر أنّ الإنسان لمّا كان دائماً بصدد ملاءمة نفسه مع بيئته الإنسانيّة والاجتماعيّة وهو يسعىٰ جاهداً بقدر ما يستطيع لينسجم مع الأوضاع والأحوال الموجودة فإنّه يلجأ إلىٰ التقليد فيكتسب الخصائص الفكريّة والثقافيّة والقيميّة لمجتمعه ويستسلم لها . والحقيقة أنّ هذا التعميم ليس في محلّه إطلاقاً . وليس بعيداً أنّه يمكن عدّ « المحاكاة » لوناً من « التأقلم مع البيئة » ، لكنّه حتّى التقليد الطفوليّ أيضاً لا يمكن تفسيره بهذه الطريقة ، فضلاً عن الاقتباس وتقليد الإنسان البالغ . فالأطفال الصغار لا يقلّدون كلّ إنسان ولا في كلّ شيء ، وإنّما تقليدهم يقترن بمجموعة من التفسيرات والتحليلات الذهنيّة (وإن كانت نصف واعية) . فالطفل الذي يدرك عجزه وضعفه بالنسبة إلىٰ أبيه وأمّه وإخوته وأخواته يتصوّر أنّ أفعالهم معلولة أو علّة لقدرتهم وقوّتهم . ولهذا فهو يقلّد أعمالهم بقصد أن يظهر لهم قدرته وقوّته أو بهدف أن يظفر بما لديهم من قدرة وقوّة . إذن فالدافع الأصيل لتقليده إيّاهم هو الرغبة في القدرة والقوّة ، وإن كان هذا التحليل ليس واعياً بصورة تامّة ، مثل كثير من الإدراكات الأخرىٰ ، كإدراكه لأصل العليّة ، حيث يكون في البدء حالة

ارتكازيّة نصف واعية ثمّ ينضج بمرور الزمان فيصبح معرفة واعية .

وعلاوةً علىٰ هذا فإنّ كون المحاكاة غريزية وغير واعية ولا هادفة لا يمكن أن يُستنتج من ذلك أنّ كلّ لون من التقليد وفي أيّ مرحلة من عمر الإنسان فهو غريزيّ وغير واع ولا هادف . إنّ هذا الاستنتاج تماماً مثل استنتاج من يأخذ كون رضاع الطفل من ثدي أمّه غريزياً دليلاً علىٰ أنّ الإنسان لا يتناول أيّ طعام خلالَ حياته كلّها عن وعي ومن أجل هدف !

وبناءً على هذا فنحن نخالف الفيلسوف وعالم النفس الأمريكيّ ويليام جيمس[١] (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) ، وعالم النفس الاجتماعيّ الأمريكيّ بالدوين[٢] (١٨٦١ ـ ١٩٣٤ م) ، حيث لا نعدّ التقليد شيئاً غريزياً ، ونعتقد أنّه إذا غضضنا النظر عن المحاكاة فسائر أقسام التقليد تكون واعية وهادفة ، غاية الأمر أنّ الوعي تارة يكون كاملاً ، بمعنىٰ أنّ الشخص بعد التفكير والاستدلال والتحليل يقوم بتقليد شخص آخر ، وتارة أخرىٰ لا يكون فيها الوعي كاملاً ، بمعنىٰ أنّ الشخص لا يستطيع أن يبرّر التقليد . ولا يستطيع أن يرتّب صغرىٰ وكبرىٰ ويصوغ منهما دليلاً منطقياً ، إلاّ أنّ هذا الدليل الارتكازي يمكن أن يخرج عن الابهام ويتّصف بالوضوح .

ومن الواضح أن كون الأعمال التقليدية واعية وهادفة لا يعني أنّ جميع موارد التقليد صحيحة وفي محلّها . فكما أنّ أعمال الإنسان الأخرىٰ الواعية والهادفة يمكن أن تكون خاطئة ، فإنّ الإنسان قد يتورّط في الخطأ والاشتباه في تشخيص أيّ مورد ينبغي التقليد فيه ، وأيّ مورد لا ينبغي فيه ذلك ، وأيّ شخص ينبغي أن يقلّده ، وأيّ شخص لا ينبغي أن يقلّده . إلاّ أنّ خلط الإنسان وتخبّطه في تعيين ملاكات التقليد ومراجعه ونماذجه لا تصلح دليلاً علىٰ كون أصل التقليد غير واع ولا هادف .

ومن الجدير بالذكر أنّنا لسنا وحدنا علىٰ هذا الرأي وهو عدُّ التقليد ليس غريزياً ـ وإنّما يشاركنا فيه أيضاً أغلب علماء النفس الاجتماعيّين اليوم . فمثلاً

---

(١) William James.

(٢) Balduin.

مك دوجال يرىٰ أنّه لا ينبغي عدُّ التقليد أمراً غريزيّاً ، لأنّه لا يوجد أيُّ لون من ألوان السلوك الذي لا يمكن تفسيره ، إلاَّ عن طريق التقليد . ويعتقد عالم النفس الاجتماعيّ الأمريكيّ المعاصر أتوكلاين برج[1] أيضاً أنّه : « حتى في الحيوانات فإنّ التقليد يتمّ أيضاً في ظروف خاصّة وبدافع أهداف صريحة ، بمعنىٰ أنّ الحيوان لا يقلّد فعلاً إلاَّ إذا كان ذلك الفعل يعود عليه بعائد ، فيؤدّي به إلىٰ الظفر بغذاء مثلاً ، ونظير ذلك . وفي الإنسان يبدو أنّ الشخص يستطيع دائماً أن ينتخب واحداً من بين عدّة اختيارات متوفّرة أمامه ، ولا يحصل التقليد إلاَّ إذا كان مؤمناً للشخص طيّب خاطرٍ خاصّاً »[2] . وبعبارة أخرىٰ : « عندما يتمّ التقليد بصورة مباشرة فإنّه يتعيّن عدّه وسيلة للظفر بهدف ، وإذا قلّد شخص فهو يفعل ذلك لأنه يحترم ويقيم وزناً للعمل المقلّد أو الشخص الذي صدر منه ذلك العمل ، أو لأنّه يتصوّر أنّ العمل يشكّل طريقاً لحلّ مسألة تهمّه . والحاصل أنّه لا يوجد في الإنسان رغبة [غريزية] في التقليد »[3]

فمثلاً عندما يحسّن شابٌّ شعر رأسه مثل أحد النجوم السينمائيّة أو يرتدي مثل ملابسه فإنّه لا يفعل ذلك لأنّ في باطنه قوّة غريزيّة تُسمّىٰ التقليد تدفعه نحو ذلك ، وإنّما هو يقوم بذلك الفعل لأنّه يعتبره وسيلة للظفر بنوعيّة الحياة الّتي يعيشها ذلك النجم السينمائيّ أو الأشخاص الآخرون الذين يعدّ هذا ممثّلاً لهم .

والآن ، حيث عرفنا إجمالاً أنّ الإنسان لا يقلّد إلاّ إذا كان العمل يسهّل عليه أمر الظفر بأهدافه الماديّة أو المعنويّة ، قد حان الوقت لنقوم بدراسة تفصيليّة لهذه الأهداف . وقد ذكرنا سابقاً أنّ موارد تقليد الفرد للمجتمع ، أي للآخرين ، تنقسم إلىٰ طائفتين رئيسيّتين : إحداهما موارد التقليد التي تتمّ في مجال معرفة الحقائق والواقعيّات الخارجية الثابتة في نفس الأمر وأيضاً معرفة الاعتباريات والقيم التي هي ذات منشأ وخلفية حقيقية ، والثانية هي موارد التقليد التي تتم في مجال معرفة

---

(١) Otto Klineberg.

(٢) روانشناسي اجتماعي، الجزء الثاني، ص ٤٩٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٩٦.

الاعتباريّات الصرفة ، أي اللغة والخطّ والعرف والعادات والآداب والرسوم الاجتماعيّة . ودوافع الإنسان في هاتين الطائفتين من التقليد ليست متماثلة ولا متشابهة . ولهذا فإنّه من الأفضل دراسة الدوافع والأهداف لكلّ واحد من هذين القسمين على حدة .

١ ـ التقليد في مجال معرفة الحقائق والقيم المدعومة بمنشأ حقيقيّ : فالإنسان يحتاج إلىٰ معرفة الحقائق والقيم ذات الخلفيّة الحقيقية ـ وبعبارة أقصر : يحتاج إلىٰ العلوم الحقيقيّة ـ بسببين : أحدهما رغبته الفطريّة في ذلك ، والثاني أنّ الحياة المطلوبة له تتوقّف عليها . ولهذا فحسب القاعدة إنّ الشخص بنفسه يحاول فهم وإدراك العلوم الحقيقيّة ، إلاّ أنّ أموراً تحول بينه وبين ذلك فتصرفه عن هذا الأصل . ومن جملة هذه الأمور أنّ الإنسان يأتي إلىٰ هذه الدنيا جاهلاً : ﴿ والله **أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً** ﴾[(١)]

ثمّ يُزوَّد بالإدراكات الحسّية تدريجيّاً ، ويجب أن يمرّ عليه زمان طويل حتّىٰ تتفتّح وتصل إلىٰ الفعليّة قواه واستعداداته المتنوّعة ، من قبيل الحفظ والتذكّر وتداعي المعاني والدقّة وتركيز الحواس والتخيّل والتجريد والتعميم والحكم والاستدلال .

ولمّا كان حصول العلوم الحقيقيّة متوقّفاً علىٰ النضج التامّ لهذه الاستعدادات فيتعيّن الاعتراف بأنّ نضج الإنسان واستكماله في هذه الناحية يكون تدريجيّاً وبطيئاً بشكل أو بآخر . ويستلزم هذا النضج التدريجيّ أن يقضي الإنسان مرحلة طويلة نسبيّاً من عمره في الجهل وعدم المعرفة . وعلاوة على هذا فالعلوم الحقيقيّة كثيرة ومتشعّبة وواسعة بحيث إنّ الناس العاديين ، لا الأنبياء والأئمّة المعصومون صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، حتّىٰ لو كان لكلّ واحد منهم عمر نوح فإنّهم لا يستطيعون على كوز من ذلك البحر المتلاطم . وبغضّ النظر عن هذا فإنّ الأكثريّة الساحقة من الناس لا تستطيع التخصص والتضلّع في فرع محدود جدّاً من العلوم الحقيقيّة . والنتيجة هي أنّ كلّ إنسان في أيّ مرحلة من عمره سوف لن يظفر إلاّ بجانب ضئيل من العلم بما يجب أن يعلمه ، ويبقىٰ جاهلاً بالنسبة إلىٰ البقيّة :

(١) سورة النحل، الآية : ٨٧.

﴿ وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا ﴾[1] ولمّا كانت إمكانيّات الفرد وقدراته علىٰ كسب جميع العلوم الحقيقيّة تقترب إلىٰ الصفر ، إذن لا مفرّ للإنسان إلاّ أن يلجأ إلىٰ تقليد العلماء والمحقّقين في مجال المعارف الّتي لم تتيسّر له دراستها ومعرفتها بصورة مباشرة . ويكون هذا التقليد معقولاً ومبرّراً وموافقاً للفطرة والقريحة الإنسانيّة . فالفطرة الإنسانيّة بذاتها تحكم بأن يرجع كلّ إنسان لا يعلم شيئاً وهو بحاجة للعلم به إلىٰ شخص أو أشخاص تتوفر الأدلة الكافية لاعتبار رأيهم وقولهم ، وهذا القسم من التقليد لا يحتاج إلىٰ تذكير وتعليم وترغيب الآخرين ، وإنّما كلّ شخص يفضّل بذاته هذا الطريق العقلائيّ ـ الذي هو أقرب الطريق ـ لسدّ احتياجاته العلميّة .

٢ ـ التقليد في مجال الاعتباريّات الصرفة (العلوم الاعتباريّة) . في القسم الأول من التقليد كان الاستدلال الارتكازيّ للشخص المقلّد بهذه الصورة : لمّا كان الشخص الفلانيّ أعلم منّي ومن غيري في المجال العلميّ الكذائيّ فإنّي أقبل قوله ورأيه . لكنّه في هذا القسم الثاني من التقليد لا يكون استدلال المقلّد فيه بهذه الصورة : لمّا كانت اللغة أو الخطّ أو العرف أو العادات أو الخطوط أو . . . فإنّي أختارها . ومن الواضح أنّه قد يصدق هذا الأمر في مورد الأطفال الذين لا يتمتّعون بنضج ذهني وعقليّ كافٍ ، إلاّ أن كلامنا ينصبّ علىٰ الأفراد البالغين . وليس بعيداً أيضاً أن يكون هناك فرد بالغ يتصوّر أن عادات ورسوم مجتمعه هي العادات والرسوم الوحيدة الموجودة في العالم أو هي أفضل عادات ورسوم في الدنيا ، لأنّه لم يطّلع سوىٰ علىٰ آداب ورسوم وعرف وعادات مجتمعه ولم يَرَ غيرها ، ولكنّ هذه الحالة لا تصدق إلاّ علىٰ أفراد المجتمعات المغلقة نسبيّاً والبعيدة عن الأجواء الحضاريّة . وعلىٰ كلّ حال يبدو أنّ المقلّد في هذا القسم من التقليد لا غرض له في معرفة حسن أو قبح وأفضليّة أو مفضوليّة مجموعة من العادات والرسوم ، وإنّما هو حريص علىٰ أن يصبح مثل الجماعة علىٰ كلّ تقدير . لماذا ؟

إنّ التماثل مع الجماعة يكون عادة معلولاً لإحدىٰ هاتين العلّتين (أو لكلتيهما معاً) :

---

(١) سورة الإسراء، الآية : ٨٥.

إحداهما : أنّ الفرد عندما يغدو عضواً في مجتمع أو يرتبط بأعضاء ذلك المجتمع فهو يحرص علىٰ أن يستخدم ذلك المجتمع لنفعه وصلاحه ، وهذا الانتفاع يتوقّف علىٰ وجود لون من العواطف الإيجابيّة ، أو علىٰ عدم العواطف السلبيّة علىٰ الأقلّ ، بينه وبين أفراد ذلك المجتمع ، ووجود العواطف الإيجابيّة أو عدم وجود العواطف السلبية ، بدوره ، متوقّف توقّفاً تامّاً علىٰ اعترافه أو علىٰ أقل تقدير عدم معارضته للموازين السائدة في ذلك المجتمع ، ممّا يطلق عليه اسم القواعد الاجتماعيّة ، وذلك لأنّ كلّ فرد بالنسبة إلىٰ الفرد الآخر يكون شبيهه بنحو أو بآخر فإذا لم يشعر بالوحدة والصداقة نحوه فإنّه لا يشعر أيضاً بالغربة والعداوة له ، وكذا العكس فإذا لم يكن شيء شبيهه فإنّه إذا لم يعاده فهو لا يحبّه . ولهذا فالفرد يبذل قصارىٰ جهده ليصبح مثل الآخرين حتّىٰ لا يثير مشاعرهم السلبيّة نحوه . فمن لا يتبع الأعمال العاديّة والآداب والرسوم السائدة في مجتمعه فإنّه سيُلفَظ من ذلك المجتمع ويصبح فرداً مطروداً من شبكة الحقوق والواجبات المتبادلة التي تقوم بها الحياة الاجتماعية . ولنضرب مثالاً بسيطاً : إذا كان من المتعارف في مجتمع تبادل الهدايا ، فلو كان هناك شخص يعطي دائماً ما هو أقلّ قيمة مما يأخذه ، فإنّه في المستقبل سوف لن يقدّم له أحدٌ هديةً .

والشيء الآخر هو أنّ التخلّف عن المعايير المقبولة في المجتمع قد يستلزم عقوبة . فلو حاول الفرد استخدام حريّته إلىٰ الحدّ الذي يوجّه منه ضربة قوية للمسلّمات الاجتماعيّة فإنّ المجتمع يسدّ عليه الطريق بوسائل مختلفة ليحول بينه وبين المخالفة والتفرّد . ويتمّ هذا الأمر إمّا بصورة صريحة ومباشرة بواسطة الأجهزة الحكوميّة ، كالشرطة والمحاكم ، وإمّا بصورة غير مباشرة بواسطة أفراد المجتمع وفئاته وطبقاته ، ولكنّه ـ علىٰ أيّة حال ـ لا يخلو من واحد من هذه الأقسام الثلاثة للضغط الاجتماعيّ : الضغط الروحيّ كالتقبيح واللوم والتأنيب والاستهزاء والتحقير ، والضغط الاقتصاديّ كفرض الغرامة والحرمان الماليّ عليه ، والضغط الجسميّ كالضرب والتعذيب البدنيّ والإعدام .

ولهذين السببين يمكننا أن نعرف لماذا يقتفي الفرد أثر العادات والرسوم الاجتماعيّة حتّىٰ ولو كان غير مؤمن بها . فهذا اللون من الانسجام مع البيئة ليس

معلولاً إطلاقاً لعامل غريزيّ ، وإنّما هو تصرّف واعٍ وهادف ، وناشىء في الغالب من الأمل في التمتّع بالمتع الماديّة والمعنويّة (وهو محور السبب الأول) ، أو الخوف من الضغوط الاجتماعيّة كالاستهزاء والتهجّم والسجن والإعدام (وهو محور السبب الثاني) ، وبناء عليه يصبح هذا الأمر معقولاً جدّاً ومبرَّراً ومطلوباً ، إلاَّ إذا تعارض واصطدم بالقيم الدينيّة والخلقيّة .



٥ ـ آفات التقليد وسبل مقاومتها

صحيح أنّ للتقليد أهميّة وافرة وضرورة مؤكّدة إلاّ أنّه قد يتعرّض لآفات فيورّط المقلّد في خسارات عظيمة ماديّة أو معنويّة . ونشير هنا إلىٰ جانب من أهمّ تلك الآفات :

١ ـ من الطبيعيّ أن يكون الأبوان أوّل مرجع لتقليد الإنسان . فالطفل لإشباع الرغبة في البحث عنده ـ وهي رغبة فطريّة ـ يسأل دائماً أبويه حتّىٰ يكشفا الستار عن مجهولاته ، وهو يقبل أجوبتهما من دون أن يمسح بالشّك في أقوالهما . وعلاوة علىٰ هذا فهو يراهما أفضل منه بكثير من ناحية العلم ومن ناحية القدرة أيضاً . وهو يدرك بالتجربة أيضاً أنّ التبعيّة لهما تستتبع فوائد جمّة . وقد يلاحظ في بعض الموارد أنّ أبويه أنفسهما يضفيان قدسيّة هائلة علىٰ أَجدادهما وجدّاتهما . فهذه العوامل كلّها وأمثالها ونظائرها تؤدّي بالطفل إلىٰ أن يتصوّر أنّ كلّ شيء يجب عليه أن يتعلّمه من أبويه(وجدّه وجدّته) ، ويتعيّن عليه اقتفاء أثرهم في كلّ مجال ولو استمرّت معه هذه الخصلة ـ وهي التبعيّة المطلقة ومن دون سؤال للآباء والأجداد ـ إلىٰ المراحل اللاحقة في حياته فلا بدّ من القول أنّ ذلك الشخص لا يزال يعيش في مرحلة الطفولة وقد ابتُلي بالانحراف في مجال التقليد . فالإنسان البالغ والواعي يعلم أنّ الأبوين ، لمجرد كونهما أبوين ، لا ينبغي أن يصبحا مثالاً ومرجعاً للتقليد ، وإذا كانت أقوالهما حلاّلة للمشاكل في مرحلة الطفولة ، فإنّ ذلك لا ينبغي أن يستنتج منه أنّ الأمر سوف يتسمرّ بهذه الصورة في جميع المراحل اللاحقة وفي كلّ الأوضاع والأحوال الأخرىٰ أيضاً .

ويهاجم القرآن الكريم في موارد عديدة بعنف أولئك الأشخاص الّذين يتصوّرون أنّ المرجع الوحيد للتقليد هم آباؤهم وأجدادهم ، ويضفون قدسيّة في غير محلّها علىٰ أقوالهم وأعمالهم : ﴿ **وإذا قيل لهم تعالوا إلىٰ ما أنزل الله وإلىٰ الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون** ﴾[1] وتشبهها هذه الآيات : ٢٨/ الأعراف ، ٧٨/ يونس ، ٥٣ و ٥٤/ الأنبياء ، ٧٤/ الشعراء ، ٢١/ لقمان ، ٢٢ و ٢٣/ الزخرف .

٢ ـ الآفة الأخرىٰ للتقليد هي أن يخضع الشخص لمعتقدات الآخرين التي يعلم بأنّها مخالفة للحقّ والحقيقة ، وذلك للمحافظة علىٰ علاقات المودّة التي تربطه بهم ، أو بهدف إقامة علاقات الصداقة معهم ، بمعنىٰ أنّه لكي يتّصل بالخلق فهو ينقطع عن الحقّ . وقد هاجم إبراهيم علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام قومه لهذا السبب كما يقول الله تعالى :

﴿ . . . **إنّما اتّخذتم من دون الله أوثاناً مودّة بينكم في الحياة الدنيا** . . . ﴾[2] .

٣ ـ الآفة الأخرىٰ هي أن يعدّ الشخص كثرة التابعين لرأي أو عقيدة دليلاً علىٰ كون ذلك الرأي أو تلك العقيدة حقّاً فيذعن لها . وما نلاحظه عند بعض الأفراد من تبعيّتهم للأكثريّة في كلّ أمر إنّما هو ناشىء من هذا التخيّل الباطل . وأما موقف القرآن الكريم في هذا المجال فهو واضح جدّاً إلىٰ الحدّ الذي لا نجد فيه حاجة لذكر نموذج عليه .

٤ ـ لو ظنّ الناس أنّ من له مؤهّلات خاصّة في علم أو فنّ أو صناعة أو حرفة معيّنة فرأيه مقبول في جميع المجالات فإنّ هذا يصبح تقليداً خطيراً . ومع الأسف فإنّ هذا اللون من التقليد الخطير يشيع اليوم شيوعاً عجيباً وسوقُه رائجة تماماً ، وهذه بعض نماذجه : إنّ ملكة الجمال الفلانيّة تعلن أنّها تعتقد بعودة الأرواح ، النجم السينمائيّ الفلانيّ يحبّ هذا النوع من السيّارات ، بطل السباحة الفلانيّ

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١٠٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٢٥.

يؤيّد أحد المرشّحين لرئاسة الجمهوريّة ، الثريّ الفلانيّ يتحدّث عن الصحون الطائرة ، رئيس الجمهوريّة الفلانيّ ينكر وجود الله ، الطيّار الكذائيّ يحلّل الأوضاع الدوليّة ، قائد السفينة الفضائيّة يبدي وجهة نظره فيما يتعلّق بمشاكل العالم الثالث ، العالم الفيزيائيّ الكذائيّ يعلن أنّه يعتقد بنظام اقتصاديّ معيّن ، الاقتصاديّ الفلانيّ يتنبّأ بهجوم قريب لسكّان كرة المرّيخ ، الفيلسوف الفلانيّ يفضّل العطر الكذائيّ ، و . . . وكل فئة أو طبقة تقلّد واحداً من هؤلاء وتعتقد بشيء عن هذا الطريق ، غافلة عن أنّ الاعتراف بأفضليّة مسلّمة (أو غير مسلّمة) لشخص في مجال معيّن لا ينبغي أن يؤدّي بالتخيّل أنّه مؤهّل أيضاً في سائر المجالات .

فكلّ إنسان باحث ـ بفطرته ـ عن كماله وتقدّمه ورقيّه وتعاليه ، وحريص عليها ، وهو حسب نظامه القيميّ يرىٰ كماله في شيء معيّن ، كالحسن والجمال والملاحة والتناسب الجسميّ مثلاً ، أو الثروة والمال . أو القدرة السياسيّة والاجتماعيّة ، أو العلم والصناعة أو المعنويات ، أو . . . ، يقتفي أثر الأشخاص الذين يتمتّعون بتلك الميزات ، ويهدف من وراء تقليدهم إلىٰ :

أوّلاً : التشبّه بالناس الكاملين (ويحقّق له هذا التشبّه طيب خاطره من ناحية ، ويظهره في أعين الناس أنّه إنسان ذو كمال من ناحية أخرىٰ) .

ثانياً : الظفر بوسيلة للتكامل ، وبعبارة أخرىٰ : فإنّ التشبّه بالأشخاص الذين يتمتّعون بموقع اجتماعيّ وهم يُعدّون من الشخصيّات والوجوه الاجتماعيّة بسبب ما لديهم من ملكاتٍ خاصّة ـ إنّ هذا التشبّه يتّصف بالموضوعيّة والطريقيّة معاً ، بمعنىٰ أنّه هدف ووسيلة للوصول إلىٰ هدف آخر في نفس الوقت . وفي مجال هذا التقليد قد تحدث ثلاثة ألوان من الخطأ والاشتباه .

الخطأ الأول : يحدث في تعيين مصداق « الكمال » . فقد يظنّ شخص مثلاً أنّ كمال الإنسان في الثروة وجمع الأموال . ومثل هذا الشخص يتصوّر أنّ الأثرياء والمتموّلين هم الأسوة والقدوة فيميل إليهم ويحاول بأقصىٰ جهده أن يتشبّه بهم ، ومن ناحية أخرىٰ فهو لا يرىٰ الفقراء والمساكين ـ بسبب فقرهم ومسكنتهم ـ أهلاً للالتفات والاهتمام ، فهو يهرب منهم ، ويحاول مهما أمكنه أن لا يتشبّه بهم .

وينقل القرآن الكريم عن قوم نوح أنّهم كانوا متورّطين في هذا الخيال الباطل ، ولهذا كانوا يعدّون الفقراء والمساكين من جملة ناقصي العقول والمنحطّين ، ومن ناحية أخرىٰ فإنّهم يعتبرون اتّباعهم لنوح ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ دليلاً علىٰ بطلان شريعته ، وعلّةً لعدم إيمانهم بها (وهذا هو الخطأ الثالث الذي قد يحدث في مجال التقليد) : ﴿ . . ما نراك اتّبعك إلاَّ الذين هم أراذلنا بادي الرأي . . . ﴾[1] و ﴿ أنؤمن لك واتّبعك الأرذلون ﴾[2] .

في مطلع العهد الإسلامي أيضاً كان المنافقون يعدّون المؤمنين سفهاء وضعاف العقول بسبب ما يعيشونه من حرمان ماديّ ودنيويّ ، ويجدون من العار عليهم أن ينضمّوا إلىٰ جمعهم ويقولون : ﴿ أنؤمن كما آمن السفهاء . . . ﴾[3] ويعتبر الكافرون فقر المؤمنين وتأخُّرهم الاقتصاديّ والماليّ دليلاً على نقص عقولهم وضحالة ثقافتهم ، ويستدلّون بأنّ إيمان هؤلاء ـ وهم ناقصوا العقول سُذّج في التفكير ـ هو بنفسه دليل علىٰ كون هذا الدين الجديد لا يتّصف بالحقّ :

﴿ وقال الّذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا إليه . . . ﴾[4] .

ولهذا فإنّهم كثيراً ما كانوا يقترحون علىٰ نبيّ الإسلام الأكرم ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ أن يبعد عنه الحُفاة أصحاب الثياب الرثّة حتّىٰ يبدأوا معه حواراً ولعلّهم يعتنقون دعوته . وعلىٰ كلّ حال فإنّه كثيراً ما يحدث الخطأ في تعيين مصداق الكمال والنقص ، والقيمة وضدّها .

الخطأ الثاني : يقع في تعيين مصداق « الكامل » : مثلاً لنفرض أنّ العلم مصداق « الكمال » لكنّه مع ذلك يبقىٰ مجال للاشتباه ، حيث ننظر إلىٰ الذين ليسوا هم علماء في الواقع فنظنّهم علماء ونقلّدهم ، وذلك لأن العلماء والمتخصّصين الحقيقيّين ـ في أيّ مجال من مجالات المعرفة البشريّة ـ لا يمكن تمييزهم بسهولة ، ومن هنا قد يخدع الجهلاء المتظاهرون بالعلم ـ الذين يظهرون

---

(١) سورة هود، الآية: ٢٧ .

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١١١ .

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٣ .

(٤) سورة الأحقاف، الآية: ١١ .

الحنطة ويبيعون الشعير ـ عوامَّ الناس ويجرّونهم خلفهم . وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنّه كثيراً ما يقع العلماء والمتخصّصون الحقيقيّون أيضاً في الخطأ في مجال دراساتهم وتحقيقاتهم فيورّطون أتباعهم فيما تورّطوا فيه ، عندئذ ندرك مدىٰ الأخطاء التي قد تلحق أتباع القدوة المزوّرة .

الخطأ الثالث : يحدث عندما يكون هناك شخص مؤهّل في الواقع لإبداء وجهة نظره في مجال معيّن ويجب عدّه قدوة ومرجعاً للتقليد في ذلك المجال ، لكنّنا لا نكتفي بهذا وإنّما نعتبره أسوة ومرجعاً للتقليد في سائر المجالات أيضاً ، أو هناك شخص غير متخصّص في مجال (أو مجالات معيّنة) ولا ينبغي أن يُتّخذ مرجعاً فيها ، لكننا لا نعدّه أسوة في أيّ مجال علىٰ الإطلاق .

فقد لاحظنا ولاحظتم أشخاصاً يستسلمون لآراء الرياضيّ والمنطقي والفيلسوف الإنجليزيّ برتراند راسل[١] (١٨٧٢ ـ ١٩٦٨) في المواضيع الاجتماعيّة والسياسية ، أو لأقوال الفيزيائيّين أمثال العالم الألمانيّ أنشتين[٢] والعالم الألمانيّ ماكس بلانك[٣] (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧) ، والعالم النمساويّ إروين شرودينجر[٤] (١٨٨٧ ـ ١٩٦١) ، في المسائل الفلسفيّة والكلاميّة ، أو لعالم الأحياء ووظائف الأعضاء الفرنسي ألكسيس كارل (١٨٧٣ ـ ١٩٤٤) في الأمور الكلامية والدينيّة والأخلاقيّة ، أو عالم الاجتماع والمتخصّص في علم النفس الاجتماعي الفرنسيّ جوستاف لوبون[٥] (١٨٤١ ـ ١٩٣١) في مجالات ثقافة وحضارة المسلمين والعرب ، غافلين عن أنّ الأسبقيّة المسلّمة التي لا يمكن إنكارها كلّ واحد من هؤلاء في مجال تخصّصه ودراسته لا يصحّ أخذها دليلاً علىٰ اعتبار قوله وحجّية رأيه في سائر التخصّصات . فالشابّ إذا أعجب بالمنزلة العلميّة أو المعنويّة لشخص فإنّ هذا الإعجاب يدفعه ليقلّد ذلك الشخص حتّىٰ في كيفيّة ارتداء الملابس والجلوس والقيام والمشي والكلام والنظر أيضاً ، وبهذا يكون

---

(١) Bertrand Russel.

(٢) Einstein.

(٣) Max Planck.

(٤) Erwin schrodinger.

(٥) Gustave Lebon.

متورّطاً في هذا الخطأ والاشتباه .

وفي الموارد التي يكون فيها تشتّت في الأفكار واختلاف في الآراء حول مسألة من المسائل يكون ترجيح الشخص المقلّد لأحد تلك الآراء والأفكار متوقّفاً علىٰ أنّه أيّ شيء يراه كمالاً وأيّ شخص يعتبره كاملاً ويظنّه صاحب رأي في تلك المسألة . والاشتباه في أيّ مرحلة من تلك المراحل الثلاث يورّط المقلّد في الضلال والانحراف في العقيدة والعمل .

والقرآن الكريم يعدّ كثيراً من الناس مقلّدين للشخصيّات الاجتماعيّة والوجوه المحترمة في المجتمع ، وينظر إلىٰ هذا الأمر بعنوان كونه أمراً واقعاً وليس أمراً صحيحاً ولا هو مورد تصديقه ، ينقل الله ـ عزّ وجلّ ـ عن لسان الكافرين أصحاب جهنّم : ﴿ **ربّنا إنّا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلّونا السبيلا** ﴾[1] .

ويدلّ مثل هذه الآيات علىٰ واقع نفسيّ اجتماعي وهو أنّه تصبح في كلّ مجتمع مجموعة من الناس مورد التقليد والتبعيّة عادةً ، وتعتبر « ناجحة » حسب النظام القيميّ والثقافيّ لذلك المجتمع وهي تتمتّع بمكانة اجتماعية راقية ، وهؤلاء الأفراد هم الذين يؤدّون بالمجتمع غالباً إلىٰ الضلال والانحراف .

والآن وبعد أن عرفنا أنّ للتقليد آفاتٍ وأنّه قد يُلحق بالمقلّد أضراراً عديدة فنحن نواجه هذا السؤال المهمّ وهو :

كيف يمكننا مقاومة آفات التقليد ، والحدّ ـ على الأقلّ ـ من ألوان الضلال والانحرافات الفرديّة والاجتماعيّة الناشئة منه ؟

إنّ حلّ هذه المسألة ـ وحلّها يتميّز بأهميّة عظيمة لأيّ مصلح اجتماعيّ ـ يتيسّر بتكاتف وتضافر عدّة أساليب تربويّة إصلاحيّة .

وأهمّ الأساليب وأنفعها وأعمقها تأثيراً هو رفع مستوىٰ قدرة التفكير والتعقّل والتأمّل عند الناس حتّىٰ يدركوا بعمق هذا الأمر وهو أنّ كمال الإنسان لا يتحقّق بأمور من قبيل المال والثروة والعلم والصناعة والأشكال المختلفة للقدرة

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٦٧ .

الاجتماعيّة ، وعلاوة علىٰ هذا فإنّ نجاح أحد الأفراد في أيّ واحد من هذه المجالات ـ حتّىٰ إذا كان مسلّماً ـ لا يصلح دليلاً على صحّة آرائه وعقائده في سائر المجالات ، ولا يكون دليلاً بالخصوص علىٰ استقامة سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ . والنضج الفكريّ للناس سوف يجعلهم يدركون أنّ الأبوين لا يصحّ أن يتخذهما الولد مرجعاً للتقليد طيلة الحياة وفي جميع أرجائها وأبعادها ، وأنّ كونهما طالبين للخير لا يجبر ضعف قدرتهما علىٰ التفكير وضآلة معلوماتهما . وأنّ الحقيقة لا ينبغي أن يُضحّىٰ بها لأيّ أحد وفي مقابل أيّ شيء ، ولا ينبغي التخلّي عن الحقّ حتّىٰ لإيجاد أو حفظ أو تعميق علاقات الصداقة والترابط الاجتماعيّ والتعايش السلميّ . وأنّ كثرة التابعين لرأي معيّن وعقيدة خاصّة ليس دليلاً أيضاً على كونها حقّاً .

فالاستيعاب العميق لهذه الأمور يؤدّي إلىٰ سقوط كثير من الأفراد والفئات والطبقات ـ التي كانت تُعدّ قدوة للناس في العقيدة والعمل ـ عن مقام مرجعيّة التقليد ، ويتصدّىٰ مكانهم أفراد وفئات وطبقات أخرىٰ تتمتّع بالأهليّة لهذا الأمر الخطير . وإذا مُسح من روح وذهن كلّ فرد غبار وضباب الآراء والنظريّات الفاسدة والأوهام والخيالات الباطلة فإنّ ذلك الفرد يستطيع تمييز القدوة الحقيقيّة من القدوة المزوّرة ، وهكذا يصبح المعلّمون والمربّون وقدوة الناس في العقيدة والعمل من يجب أن يكونوا . ومن الواضح أنّ المعلّمين والمربّين للمجتمعات الإنسانيّة إذا كانوا صالحين فالناس سيسلكون طريق الصواب .

لكنّ هذا الأسلوب المذكور يحتاج إلىٰ زمان طويل وقوىٰ إنسانيّة عظيمة وجهود حثيثة ، وهو يتقدّم ببطء وصعوبة كبيرة ولا سيّما في المجتمعات الّتي تشكّل الأكثريّة فيها أفراد لا يتمتّعون إلّا بقوىٰ عقليّة ضعيفة ومعلومات سطحيّة ضئيلة . ولهذا يتعيّن اللجوء أيضاً إلىٰ أساليب أخرىٰ تكون نتائجها أسرع وأسهل ، وفي هذه الأساليب يتمّ التأكيد علىٰ الخصائص النفسيّة والاجتماعيّة للناس ، بمعنىٰ أنه يُستخدم العرف والعادات والآداب والرسوم والمناسك والشعائر والأحاسيس والعواطف الموجودة عند الناس في سبيل إصلاح المجتمع استخداماً دقيقاً وفي موقعه .

وأساساً فإنّه لا ينبغي التوهّم بأنّ الطريق الوحيد للتأثير في الناس وهدايتهم إلىٰ سبيل الحقّ والاستقامة هي الاستدلالات والبراهين العقليّة والفلسفيّة والمنطقيّة ، وإنّما لا بدّ من استخدام الخصائص النفسيّة والاجتماعيّة لهؤلاء استخداماً صحيحاً ينسجم مع الحقّ والخير وتأثير هذا اللون من الاستخدام في تكوين وتغيير شخصيّات الأفراد يفوق بمراتب تأثير الأدلّة العقليّة الجافّة ، وذلك لأنَّ أغلب الناس لا يملكون الاستعداد لفهم واستيعاب الأدلّة العقليّة ، والأكثريّة الساحقة منهم لا تصغي إلىٰ أحكام العقل ، وحتّىٰ إذا أدركتها فهي لا تطيعها أيضاً . والناس الواعون العقلاء الأحراء كالمهذّبين فقط هم الذين يلمّون بأحكام العقل ويقتفون أثرها أيضاً .

عندما بُعث رسول الإسلام الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ بالرسالة كان المجتمع العربي حينذاك مركّباً من أربع فئات : الحنفاء وهم آباؤه وأجداده ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ويعدّون أنفسهم من أتباع دين إبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ ، واليهود والنصارىٰ والمشركين العابدين للأصنام . ومن جملة الوجوه المهمّة المشتركة بين هذه الفئات الأربع أنّهم ينتسبون إلىٰ إبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ . وقد أكّد النبيّ الكريم ـ صلّى الله عليه وآله وسلم ـ بتعليم الله ووحيه وإلهامه ـ علىٰ هذا الوجه المهمّ من وجوه الاشتراك ، واستخدمه بالشكل المطلوب لترويج دعوته وإشاعة رسالته . وهذا هو أحد أسرار أنّ القرآن الكريم قد ذكر « ملّة إبراهيم » ثماني مرّات . ويعتبر هذا نموذجاً للاستغلال الصحيح لعواطف الناس ومشاعرهم من أجل هدايتهم . ولا ريب أنّه يجب مقاومة عواطف الناس وأحاسيسهم المنحرفة . ومن المعروف أنّ الكعبة والمسجد الحرام والصفا والمروة كانت تتميّز بحرمة وقداسة عظيمتين في ذلك الزمان . وقد استغلّ الدين الإسلاميّ الحنيف هذه الشعائر القيّمة والإيجابيّة واستخدمها لتحكيم دعوة الحقّ وترسيخ أسسها .

وأساساً فإنّ ما وصف في الإسلام بكونه من الشعائر الدينيّة والإلٰهيّة : ﴿ **إنّ الصفا والمروة من شعائر الله** ﴾[1] كان بسبب ما له من تأثير مطلوب في نفوس

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٥٨ .

الناس وأذهانهم : ﴿ **ومن يعظّم شعائر الله فإنّها من تقوىٰ القلوب** ﴾[1] فاحترام الشعائر وتكريمها ترك أثراً عميقاً في نفوس الناس ، والاستفادة من هذا التبليغ الجماعيّ يحتلّ مكان كثير من ألوان التبليغ الفرديّ ، وكلّما ارتفع قدر تلك الشعائر عند الناس وازداد تعلّقهم بها فإنّ ما يتيسّر للمصلح الاجتماعيّ من ألوان الاستغلال لها سوف تزداد أيضاً . ومن جملة حقائق علم النفس الاجتماعيّ أنّ الأمور ذات الصبغة العامّة الجماعيّة ـ سواء أكانت حقّاً أم باطلاً ـ تتميّز بتأثير عظيم وعميق في نفوس الناس وأذهانهم . فالفرد الذي يستمع إلىٰ حديث من أبيه أو أمّه أو إخوته أو أخواته أو سائر أقاربه أو أصدقائه أو معلّميه أو زملائه أو . . . فإنّه يتلقفه ويعتقد به اعتقاداً راسخاً بحيث لا يخالطه أيّ احتمال للخلاف ، وبالخصوص إذا كانت هذه المسموعات قد أيّدتها وكرّرتها وسائل الإعلام وأجهزة الارتباط الجماعيّ ، والأرفع من هذا إذا تحوّلت إلىٰ شعار اجتماعيّ .

والحاصل أنّ المعارف النظريّة والعلميّة كلّما كانت في معرض أنظار الناس وأسماعهم أكثر واجتذبت اهتمامهم فإنّها تصبح ذات أثر أعمق وأدوم في أرواحهم .

وبالتالي لمّا كانت الأكثريّة الساحقة من أفراد كلّ مجتمع ليست مستقلّة في العقيدة والعمل وإنّما هي تابعة ومقلّدة فإنّه يتعيّن أن نستفيد بشكل صحيح من رغبة الناس هذه في التبعيّة والتقليد للآخرين ، بمعنىٰ أن نجعل تبعيّتهم وتقليدهم في المسير الصحيح ونلفتهم إلىٰ مراجع التقليد والقدوات الحقيقيّة الصادقة . ولهذا كان تعيين القدوات الصالحة وتمييزها من القدوات الضالة ، والنضال ضد تلك القدوات المنحرفة ، وفضح هذه الأصنام الفكرية والثقافيّة ، والتأكيد علىٰ اقتفاء أثر القدوة المستقيمة من جملة الأساليب التربوية المهمّة في القرآن الكريم . فالقرآن مثلاً يقدّم إبراهيم علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ وأتباعه بعنوان كونهم القدوة الصالحة :

﴿ **قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه** ﴾[2] ﴿ **ولقد كان لكم**

---

(١) سورة الحج، الآية : ٣٢.

(٢) سورة الممتحنة، الآية : ٤ .

فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ﴾[1] .

وهو أيضاً يعدّ نبيّ الإسلام الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قدوة حسنة : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً ﴾**[2] .

ويُذكر فيه أيضاً الناس الصالحون المؤمنون من غير أنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ حتّىٰ يلفت الآخرين إلى كونهم قدوة : ﴿ **السابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والّذين اتّبعوهم بإحسان ﴾**[3] .

وحتّىٰ أنّه يطلب من النبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ أن يقتدي بالأنبياء السابقين : ﴿ **أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾**[4] .

وما يُلاحظ في القرآن الكريم أنّه قد تحدّث عن التبعيّة والاقتداء ما يزيد علىٰ مائة مرّة يدلّ علىٰ الأهميّة الفائقة التي يوليها هذا الكتاب السماويّ لموضوع التقليد ، سواء أكان تقليداً صحيحاً وبنّاءً أم تقليداً فاسداً ومخرّباً .



(١) سورة الممتحنة، الآية: ٦ .

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٢١ .

(٣) سورة التوبة، الآية: ١٠٠ .

(٤) سورة الأنعام، الآية: ٩٠ .

القسم الخامس

تأثير الفرد في المجتمع

وهو يشمل :

المقدمة

١ ـ التصوير الصحيح لتأثير الفرد في المجتمع

٢ ـ ألوان تأثير الفرد في المجتمع

٣ ـ تأثيره في الرؤية الكونية ووضع القيم

٤ ـ تأثير الأقوياء





المقدمة

تناولنا في القسم الرابع موضوع تأثير المجتمع في الفرد ، وسوف نتناول في هذا القسم تأثير الفرد في المجتمع ، وهو الجانب الآخر من العلاقة بين الفرد والمجتمع . وفي بداية الحديث أبطلنا أربعة تصوّرات خاطئة لتأثير الفرد في المجتمع وبيّنا بالتّالي التصوّر الصحيح لهذا الموضوع . ويمكن اختصار هذا التصوّر بأنه يحتلّ المكانة الوسطىٰ بين نظريتين شهيرتين إحداهما تأخذ جانب الإفراط ، والأخرىٰ جانب التفريط . فالمعتقدون بـ « التفسير البطولِيّ للتاريخ » يبالغون في مدىٰ تأثير الفرد في المجتمع ، حيث يؤكّدون علىٰ أنّ التاريخ البشريّ يتحتمّ تفسيره وتوضيحه حسب أحوال وآثار الرجال العظماء . وعلىٰ العكس من هؤلاء يكون موقف المعتقدين بـ « الجبر الاجتماعيّ » ، من قبيل هيجل واسبنسرو الأتباع الكلاسيكيّين للمدرسة الماركسيّة ، حيث يعدّون الفرد بلا تأثير تقريباً ، ويصرّون علىٰ أنّ الحوادث التي تؤول إليها أعمال أيّ فرد يتمّ تعيينها بواسطة القوانين التاريخيّة أو بواسطة حاجات ومتطلّبات ذلك العصر الذي يظهر فيه هذا الفرد . وقد وصفت هذه الحاجات الجبريّة بأوصاف مختلفة من قبل المفكّرين المختلفين : كالحاجات الثقافيّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو المتعلّقة بما وراء الطبيعة أو . . .

وعلىٰ كلّ حال فالتصوّر الذي نراه صحيحاً لتأثير الفرد في المجتمع ليس هو مفرطاً إلىٰ ذلك الحدّ وليس هو مفرّطاً أيضاً إلىٰ هذا المستوىٰ .

ثمّ أشرنا إلىٰ ألوان تأثير الفرد في المجتمع ، وقلنا إنّها خمسة ألوان : تأثيره

فـي مجـال الاعتبـاريّـات الخـالصـة ، تـأثيـره فـي مجـال الفنـون والصنـاعـة والمخترعات ، تأثيره في مجال العلوم والمعارف الحقيقيّة ، تأثيره في مجال الاعتباريّات ذات المنشأ الحقيقيّ (القيم الدينيّة والخلقيّة والحقوقيّة) ، وبالتالي تأثيره في مجال القدرات الاجتماعيّة .

ولمّا كان تأثير اللون الرابع واللون الخامس ، ولا سيّما تأثير اللون الرابع ، يتميّز بأهميّة فائقة ، لهذا تحدّثنا عنه بتفصيل أكبر وبصورة مستقلّة تحت هذين العنوانين « تأثيره في الرؤية الكونيّة ووضع القيم » و « تأثير الأفوياء » ، وتعرّضنا لأساليب وفنون تأثير « الواضعين للقيم » و « الأبطال » .



١ ـ التصوير الصحيح لتأثير الفرد في المجتمع

يتحتّم علينا قبل كلّ شيء أن نقدّم تصوّراً معقولاً وصحيحاً لتأثير الفرد في المجتمع ، ولتحقيق هذا الهدف يتعيّن علينا أن نردّ عدة تصوّرات غير صحيحة ولا معقولة في هذا المجال .

١ ـ فالّذين يعتبرون وحدة المجتمع وحدة « عضويّة »[١] ، أي يتصوّرون أنّ نسبة الفرد إلىٰ المجتمع كنسبة الخليّة أو العضو إلىٰ الجسم والبدن ، يرفضون كون الفرد قادراً علىٰ التحرّك خلاف اتّجاه مسيرة المجتمع وتحرّكه ، فضلاً عن أنّه يؤثّر في المجتمع . ولا شكّ أنّ خلايا الجسم وأعضاءه تعمل بانسجام كامل في وضعها الطبيعيّ ، وإن كانت بينها اختلافات كثيرة في التركيب والوظائف ، وبمجموع تلك الأعمال تؤمّن الهدف من كلّ الجسم . ولا تفقد الخليّة أو العضو انسجامها وتعاونها مع سائر الخلايا أو الأعضاء إلّا إذا كانت في وضع مشوّش ومَرَضيّ وغير طبيعيّ ، ولا يحدث هذا إلّا بتأثير عامل خارج عن الجسم . فها هنا فقط تكون تلك الخليّة أو ذلك العضو بالخصوص ، وكلّ البدن عموماً ، متأثّرةً ـ بصورة أو بأخرىٰ ـ بذلك العامل الخارجيّ .

ويزعم « العضويّون »[٢] أنّ أفراد المجتمع الواحد أيضاً ، وإن كانوا مختلفين ومتفاوتين من جهات متعدّدة ، لكنّهم منسجمون تماماً في الأوضاع والأحوال العاديّة في تحقيق الأهداف العامّة للمجتمع . ولا يمكن أن يتخلّىٰ الفرد

---

(١) Organic .

(٢) Organicists .

عن هذا الانسجام والتعاون إلاّ إذا تأثّر من عامل خارج عن مجتمعه . في مثل هذا المورد فحسب يمكن أن يتحرّك الفرد حركة مخالفة للمسيرة العامّة لمجتمعه ، ولعلّه يجر وراءه بعض أو جميع الأفراد الآخرين ، لكنّ هذه الموارد على أيّة حال لا بدّ من عدّها غير عاديّة ، وإلاّ فإنّ أيّ فرد ، في الموارد العاديّة ، لا يعدل عن المسيرة العامّة لمجتمعه . وبعبارة أخرىٰ فالذين يعتقدون بالروح الجماعية للمجتمع يتصوّرون أنّ الفرد لا يمكن أن يصبح ـ في الأوضاع العاديّة والأحوال الطبيعيّة ـ مضاداً للمجتمع كلّه ، لأنّه يستلهم روح المجتمع وهي واحدة ، ثمّ ينظّم علىٰ أساس حكمها كلّ نشاطاته وينسّق أعماله . نعم قد يحدث مثل هذا التضاد في الأوضاع الاستثنائيّة والأحوال غير العاديّة ، ويحدث ذلك بسبب وتأثير عامل خارجيّ .

وكما ذكرنا سابقاً فإنّ الوحدة « العضويّة » والاعتقاد بالروح الجماعيّة لا هي مقبولة لدينا ولا هي ذات أتباع بين المتأخّرين من علماء الاجتماع . فالواقع أنّ الأفراد والفئات والطبقات تملك استقلالاً ـ بنحو أو بآخر ـ في مقابل كلّ المجتمع . والبحث ينصبّ فقط علىٰ كمّ وكيف هذا الاستقلال وحدود التأثير الذي يمكن أن يكون للفرد أو الفئة أو الطبقة علىٰ كلّ المجتمع .

٢ ـ وبناءً علىٰ ما قلناه فإنّ مسألة تأثير الفرد في المجتمع ومدىٰ هذا التأثير لا يمكن طرحها للبحث إلاّ من قِبل مَن يؤمن بأنّ الفرد يستطيع ـ بشكل أو بآخر ـ أن يتصرّف بصورة مستقلة وأن يتحرّر من إطار تأثير الآخرين وأن يخرج من نطاق سيطرة الكلّ الاجتماعيّ . ويمكن القول أنّ المفكّرين جميعاً اليوم يؤمنون بهذه العقيدة ، فليس هناك من ينكر أنّ المجتمع يصوغه أفراده وأنّ التاريخ يسطّره الرجال والنساء ، إلاّ أنّ هناك من سار في الاتّجاه المعاكس لمسيرة أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ فابتُلي بالإفراط . ويصرّ هؤلاء علىٰ عدم الاكتفاء بالقول أنّ الفرد ليس صياغة المجتمع ، وإنّما لا بدّ أن نضيف إليه أنّ المجتمع والتاريخ هما من صياغة الفرد أو من الواضح أنه ليس هو أيّ فرد ، بل هو الفرد « المهمّ » أو « العظيم » أو « البطل » أو « ذو النفوذ » (ونحن نأخذ هذه الأوصاف الأربعة هنا بمعنىٰ واحد) . فالمجتمع والتاريخ في يد الرجال « الأبطال » تماماً مثل المواد الخام في يد الصانعين ، حيث تقبل أيّ صورة يريدها هؤلاء ، وتُصاغ بأيّ شكل

يحبّـونـه . وبنـاءً علىٰ هـذا تصبـح جميـع العـوامـل الأخـرىٰ ـ مـا عـدا الـرجـال « الأبطال » ـ غير ذات أثر في التاريخ .

فـالأديـب والمـؤرخ الاسكتلنـدي تـومـاس كـارليـل[1] (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) ـ وهو مبتكر « التفسير البطوليّ للتاريخ » ـ ووليام جيمس ـ الذي حاول تعديل هذه النظريّة إلىٰ حدّ ما مع كونه مدافعاً عنها ـ والأستاذ والمؤرّخ الأمريكيّ المعاصر فردريك آدامس وود[2] الذي يعدّ أشدّ الناس إفراطاً في الدفاع عن تفسير التاريخ علىٰ أساس أفعال الأبطال بعد كارليل ـ وسائر أتباع هذه النظرية إجمالاً يعتقدون أن أيّ تغيير اجتماعيّ مهمّ وأيّ تحوّل تاريخيّ حاسم لم يحدث إلاّ علىٰ يد الرجال العظماء ، ففي جميع أبعاد وجوانب الحضارة والثقافة البشريّة لم تتحقّق الأعمال الضخمة إلاّ بواسطة عدّة أفراد كبار ، وأمّا سائر الأفراد وهم يشكّلون الأكثريّة الساحقة من الناس ـ فلم يكن لهم أيّ دور في هذا المضمار .

ونحن نعتقد أنّ هذه النظريّة ليست قابلة للإثبات وغير صحيحة وهي غارقة في المبالغة ، لأنّه :

أوّلاً : هناك مجال لهذا السؤال : مَن هو « البطل »؟ لا بدّ من وجود معيار لمعـرفـة « البطـل » ، ويجـب أن يكـون فـي أيـدينـا محكٌّ لنعـرف بـه وزن الـرجـال « الأبطال » (والمتظاهرين بالبطولة) لنميّز الحقيقيّ من المزعوم . وأصحاب هذه النظريّة لم يقدّموا معياراً ومحكّاً يسهّل لنا المهمّة .

ثانياً : إنّ الذين يؤكّدون بشكل خارج عن المألوف علىٰ تأثير الفرد في المجتمع والتاريخ ويعتقدون بأهميّة الأبطال في التاريخ لا يكفي أن يثبتوا وجود الأفراد المتفوّقين والبارزين فحسب ، وإنّما يجب أن يقدّم هؤلاء الدليل علىٰ أنّ هذه الشخصيّات لم تكن موجودة فقط وإنّما هي تركت تأثيراً حاسماً لا يُنكَر في ذلك المجال الذي مارست فيه نشاطها . وعلاوة علىٰ هذا يتحتّم عليهم أن يردّوا بشكل معقول علىٰ ذلك الزعم القائل أنّ هؤلاء المتفوّقين لو لم يكونوا ولم ينهضوا بتلك الأعمال فهناك احتمال قويّ لأن تتمّ تلك الأعمال بواسطة أشخاص آخرين .

---

(١) Thomas Carlyle.

(٢) Frederick Adams Wood.

والواقع أنّ الإثبات اليقينيّ الذي لا يمكن إنكاره لتأثير الأبطال وإثبات أنّهم لا بديل لهم في هذا المضمار أيضاً لم ينهض به أصحاب هذه النظريّة ، ولا هو أمر قابل للإثبات أساساً[1] .

والحقيقة أنّ عدم الاهتمام بعامّة الناس وتضخيم تأثير الأشخاص الكبار في الحوادث الاجتماعيّة والتاريخيّة وتخيُّل أنّ التاريخ عبارة عن مجموع ما يمرّ علىٰ الشخصيّات المعروفة المشهورة هو أمر بعيد عن الواقع . فليس الأمر بهذه الصورة وهي أنّ المبدعين الحقيقيّين لجميع النهضات والتحوّلات والإصلاحات التاريخيّة والاجتماعيّة هم أفراد متميّزون جدّاً وأصحاب شخصيّات قويّة ، وأمّا الآخرون فهم دعاة وناشرون ومنفّذون لأفكار وتعاليم وأقوال هؤلاء فحسب ، وكأنّ هذه المجاميع الهائلة من المخلوقات مظهر للطاعة والانفعال فقط .

أجل يمكن الاعتراف بتأثير الشخصيّات العظيمة في توفير الفرص أو اغتنام الفرص التاريخيّة ، لكنّ المؤكّد أنّ هناك دائماً تأثيراً متبادلاً بين كلّ فرد ـ وليس فقط الأفراد الممتازين والأقليّات المبدعة ـ ومجتمعه ، هذا التأثير المتبادل هو السرّ في التحرّك الاجتماعيّ . والحاصل أنّ عامة الناس ليست مواد بلا صورة ولا شكل وهي جالسة بانتظار الأبطال لتمنحها الصورة وتمنحها الحركة والاتّجاه . وبناءً علىٰ هذا يصبح هذا التصوير لتأثير الفرد في المجتمع غير صحيح أيضاً .

٣ ـ التصوير الآخر الذي يستطيع أن يتبنّاه أصحاب الاتّجاه الاجتماعيّ وأصحاب الاتّجاه الفرديّ هو أنّ تأثير الفرد في المجتمع يعني أنّ الآثار التي توجد في كلّ مجتمع تكون معلولة لتأثير جميع أفراد ذلك المجتمع ، ولكلّ فرد بدوره

---

(١) للتوسّع أكثر في موضوع التفسير البطولي للتاريخ ودراسته ونقده ليرجع من أحبّ إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسية: قهرمان در تاريخ تأليف سيدني هوج، ترجمه خليل ملكي، الطبعة الثانية، دار النشر رواق (انتشارات رواق)، خريف عام ١٣٩٩ هـ. ق. افسانة دولت، تأليف أرنست كاسيرر، ترجمة نجف دريابندي، الطبعة الأولىٰ، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركة سهامي انتشارات خوارزمي)، ١٤٠٤ هـ. ق، طهران، الفصل ١٥، ص ٢٣٩ ـ ٢٨٢. وتاريخ در ترازو، ص ١٠٠ ـ ١٠١ وص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

تأثير في إيجاد تلك الآثار . فكما أنّه حينما يتعاون عدّة أفراد لحمل شيء ثقيل ونقله من مكان إلى آخر يكون مجموع قوىٰ أولئك الأفراد علّة لحركة ذلك الشيء ، فكذا الأمر فيما يتمّ إنجازه في المجتمع فإنّه معلول أيضاً لمجموع قوىٰ أفراد ذلك المجتمع .

ولو حملنا تأثير الفرد في المجتمع علىٰ معنىٰ مساهمة جميع أفراد المجتمع في إنجاز الأعمال الاجتماعيّة لكُنّا قد أشرنا إلىٰ موضوع مسلّم لا يمكن إنكاره ، وهو يختلف عن موضوع بحثنا الذي يجري فيه النزاع .

٤ ـ قد يقال إنّ معنىٰ تأثير الفرد في المجتمع هو أنّ لكل فرد مقاصدَ معيّنةً وآثاراً خاصّة ، وهي متباينة ومتضادّة مع مقاصد وآثار أيّ فرد آخر ، وهذه الآثار المتضادّة يلغي بعضها بعضاً فتكون حصيلة المجموع أثراً يقع علىٰ المجتمع . وبعبارة أخرىٰ ، فكلّ واحد من أفراد المجتمع يريد أن يحرّك المجتمع في مسير خاص واتّجاه معيّن ، لكنّه عندما يواجه رغبات الأفراد الآخرين في المجتمع ، حيث يريد كلّ واحد منهم أيضاً أن يحرّك المجتمع في مسير واتّجاه آخر ، يجد نفسه عاجزاً عن الوصول إلىٰ مقصوده ، وبالتالي يتحرّك المجتمع في مسير واتّجاه هو مقتضىٰ حصيلة جميع الرغبات والآثار الصادرة من كلّ الأفراد . إذن فالمجتمع في الوقت الذي يتأثّر فيه كلّ واحد من الأفراد فإنّه يتحرّك في مسير واتّجاه لم يقصده أيّ واحد من هؤلاء الأفراد .

وصحيح أنّ هذا الفرض ليس غير معقول لكنّه لا ينسجم مع الواقع ، لأنّه لا يحدث في كلّ مجتمع أن تتضادّ وتتباين إرادة كلّ فرد مع أيّ فرد آخر بحيث لا يكون بينهما أيّ وجه اشتراك وانسجام . ومن الواضح أنّه في كثير من الموارد يحدث التضادّ والتزاحم بين الأفراد أو الفئات أو الطبقات في الأهداف والمقاصد والمنافع ، إلاّ أنّ هذه الألوان من التضادّ والتزاحم لا عموم لها ، بل هي تشكّل أيضاً الأكثريّة والنسبة الغالبة . ونحن نلاحظ أنّ أكثر شؤون الحياة الاجتماعيّة يتمّ بتعاون الأفراد وتفاهمهم ، ويعتبر هذا علامة علىٰ كون أكثر موارد القوىٰ الاجتماعيّة المختلفة متّحداً لجهة ومتشابهاً . والمثال الواضح لهذا هو ما يشاهد من التشابه في الأمور الجنسيّة ، حيث يكون ما يريده الرجل من المرأة هو نفس ما

تريده المرأة من الرجل ، وهذا التشابه في المقاصد والمنافع هو الذي يؤدّي إلى تأسيس العائلة وترسيخ أسسها . والحاصل أنّ التضادّ والتزاحم ليسا مسيطرين علىٰ الحياة الاجتماعيّة ، ومن هنا فإنّ حركة المجتمع يمكن أن تكون في اتّجاه يؤمّن المقصود والمطلوب لكثير من الأفراد أو الفئات أو الطبقات .

والتصوير المعقول والصحيح لتأثير الفرد في المجتمع هو أنّ لبعض أفراد المجتمع ـ وهم الذين يشكّلون الأقلّية ـ بسبب ما لهم من خصائص تأثيراً في سائر الأفراد ـ الذين يشكّلون الأكثريّة ـ فهم يغيّرون مسيرة هؤلاء وأوضاعهم وأحوالهم . وبعبارة أخرىٰ فإنّ بعض الأفراد لو لم يكونوا لأصبحت للمجتمع مسيرة أخرىٰ واتّجاه ووضع آخر ، ولهذا السبب يتعيّن عدّ الوضع الموجود حالياً في المجتمع معلولاً لوجود هؤلاء . ومن الواضح أنّه لا يمكن نسبة مثل هذا التأثير لأيّ فرد من أفراد المجتمع ، وذلك لأنّ فرض كون كلّ فرد من الأفراد له مثل هذا التأثير ـ بحيث إذا لم يكن فإنّ مسيرة المجتمع تتغيّر ويكون له وضع آخر ـ يستلزم أن يكون للمجتمع وجود غير وجود آحاد الأفراد ، ومسيرة واتّجاه ووضع مختص به ، بينما الواقع ليس بهذه الصورة . وعلىٰ أيّة حال فهذا المعنىٰ هو محلّ البحث والنقاش .



٢ ـ ألوان تأثير الفرد في المجتمع

إنّ ألوان التأثير التي كانت للأفراد علىٰ المجتمعات والّتي يُتنبّأ أن تكون لهم في المستقبل أيضاً قابلة للتقسيم إلىٰ خمسة أنواع :

١ ـ التأثير في مجال الاعتباريّات الخالصة : إنّ بعض الأفراد يبدع ويجدّد في مجالات من قبيل العرف والعادات والآداب والرسوم والقيم الجماليّة ، أي الآداب والفنون ، ثمّ يمرّ زمن فيُقبل عليها الناس ويرحّبون بها ويقلّدونها فتروج وتشيع وتصبح منشأً للآثار في المجتمع . والمبتكرون لـ « الموضة »[1] والشعراء والكتّاب والخطّاطون والرسّامون والموسيقيّون والممثّلون وصانعو الأفلام وكتّاب القصّة والمسرحيّة هم من جملة الأفراد الّذين يمكن أن يتركوا ـ في هذه المجالات ـ تأثيراً ضخماً ومستمرّاً ، سواءً أكان ذلك التأثير حسناً من الناحية الأخلاقيّة أم سيّئاً .

٢ ـ التأثير في مجال الفنون والصناعة والمخترعات : فبعض الأفراد يصبح مؤثّراً في المجتمع عن طريق إيجاد أو تكميل الوسائل والآلات الضروريّة أو المفيدة علىٰ الأقلّ لتسيير الحياة الماديّة البشريّة . وصحيحٌ أنّ توفير أو تكميل هذه الوسائل يكون متوقّفاً علىٰ اكتشاف وفهم أسرار الطبيعة ، ومن هنا كان عالم الفنّ والصناعة والاختراع وسوف يبقىٰ متأثّراً باكتشافات العلماء ، ولكنّه لمّا كانت معرفة القوانين الطبيعيّة تعدّ شيئاً واستخدامها يُعدّ شيئاً آخر فإنّه يمكن فصل تأثير

---

(١) Mode.

أصحاب الفنون والصناعة والمخترعين عن تأثير العلماء والمكتشفين ، وعلىٰ الخصوص إذا التفتنا إلىٰ أنّه من المشكل الظفر بارتباط واضح بين بعض الاكتشافات العلميّة الضخمة ـ كنظرية « النسبيّة » لأنشتين ـ والأمور الفنيّة والصناعيّة ، بمعنىٰ أنّ هناك بين العلماء من كانت نظريّاتهم العلميّة لم تُثمر أيّ نتيجة فنيّة وصناعيّة مهمّة .

٣ ـ التأثير في العلوم والمعارف الحقيقيّة : فبعض الأفراد كالعلماء في العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة والرياضيّين والمنطقيين والفلاسفة والعرفاء يؤثّرون في المجتمع عن طريق الكشف والفهم لأمور الواقع ووصفها والإخبار عنها . فهؤلاء يدركون ما لا يدركه الآخرون ويعلّمونهم إيّاه ، وهو أمر ليس قليل الأهميّة .

٤ ـ التأثير في مجال الاعتباريّات ذات المنشأ الحقيقيّ (القيم الدينيّة والخلقيّة والحقوقيّة) : فالتأثير الذي يتركه في المجتمع الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وعلماء الأديان والمذاهب وعلماء وفلاسفة الأخلاق والحقوق يتمّ بهذه الصورة وهي أنّ هؤلاء يقدّمون للناس قيماً ليست مقطوعة الصلة بالواقعيّات والأمور الحقيقيّة ، ويدعونهم ليصوغوا حياتهم الماديّة والمعنويّة ، الفرديّة والاجتماعيّة حسب ما تقتضيه تلك القيم . وبالالتفات إلىٰ أنّ القيم الدينيّة الخلقيّة والحقوقيّة ـ من وجهة نظرنا ـ ليست أموراً ذوقيّة ولا وضعيّة فإنّ هذا اللون من التأثير لا يتفاوت بشكل أساسيّ مع التأثير في مجال العلوم والمعارف الحقيقيّة ، وأمّا فصلها عنها فهو لهذين السببين :

أوّلاً : أنّ المفكّرين مختلفة آراؤهم في هذا الموضوع ، وهو أنّ القيم ليست ذوقيّة ولا وضعيّة .

ثانياً : أنّ الاقتباس والتقليد والتعبّد يجري في مجال القيم المذكورة أكثر من جريانه في مجال العلوم والمعارف الحقيقيّة . ويمكننا القول أنّ الفرق بين العلوم والمعارف الحقيقيّة من جهة والقيم المتقدم ذكرها من جهة أخرىٰ يشبه الفرق بين مبادىء « البرهان » وهي اليقنيّات ، ومبادىء « الجدل » وهي المشهورات والمسلّمات .

٥ ـ التأثير في مجال القدرات الاجتماعية : وللقدرات الاجتماعيّة أقسام

متعدّدة أيضاً ، ومن جملتها : القدرة السياسيّة ، القدرة العسكريّة المسلّحة ، والقدرة الاقتصاديّة ، والقدرة الدعائيّة . ولكنّه لمّا كان من المعتاد أنّ من يملك القدرة السياسيّة فهو سوف يستولي تدريجيّاً ـ آجلاً أم عاجلاً ـ علىٰ سائر القدرات أيضاً ، لذا يمكن القول أن القدرة السياسيّة هي أهمُّ وأخطر القدرات الاجتماعيّة ، ولهذا السبب قصرنا معظم حديثنا هنا على هذا القسم من القدرة الاجتماعيّة .

فالقدرة السياسيّة تقبل أيضاً تقسيمات متعدّدة من وجهات نظر مختلفة . فقد تكون مثلاً « كلاسيكيّة » بمعنىٰ أنّ لها صبغة قديمة وهي ذات حرمة بحيث أنّ بعض ذلك ناشىء من العادة ، وقد تكون حديثة « أي قد حصلت توّاً » ، بمعنىٰ أنّ قوّة العادة لم تكن تسندها من قبل ، وحينئذ إمّا أن تكون مدعومة برضىٰ الناس أو خوفهم . وأفضل نموذج للقدرة التي يدعمها رضىٰ الناس هي القدرة الثوريّة ، وهي تلك القدرة المعتمدة علىٰ مجموعة كبيرة من الناس وحدتهم العقيدة أو المنهج أو إحساس معيّن وقد اكتسبت رضىٰ وتأييد الأكثريّة أو الأكثرية الساحقة في ذلك المجتمع . وأفضل نموذج للقدرة التي تعتمد علىٰ خوف الناس (القدرة المجرّدة) هي القدرة الغاصبة ، أي تلك القدرة الناشئة من تعالي فرد أو فئة معيّنة بحيث تسعىٰ للتفضُل علىٰ غيرها وتُرغم الناس علىٰ الاستسلام لها بالخوف والإرهاب ، وليس للتعاون الفعّال . وتكون القدرة الغاصبة عادةً عسكريّة ، وقد تظهر بصورة استبداد داخليّ أو بشكل احتلال من قِبل قوىٰ أجنبيّة . ولكنّ ما هو مشترك ـ على أيّ حال ـ بين جميع أقسام القدرة السياسيّة ، ويختلف كمّه وكيفه فحسب من نظام سياسيّ إلىٰ نظام سياسيّ آخر ، يتلخّص فيما يأتي :

أوّلاً : أنّ كل قدرة سياسيّة هي مقرونة بالفرض والإجبار قلّ أم كثر .

ثانياً : لمّا كان أيُّ شخص لا يملك تلك القوّة التي لا تستطيع أن تقهرها أيُّ فئة من الناس أضعف منه ، فإنّه ليس من المعقول أن يقتصر صاحب القدرة السياسيّة علىٰ استخدام القوّة الماديّة والضغط البدنيّ الصِرف لتسخير الناس وحملهم على ما يريد ، وبناءً علىٰ هذا يصبح إجبار السلطة السياسيّة « إكراهاً » في الواقع وليس « إجباراً » حقيقيّاً .

ثالثاً : لهذا السبب الذي ذكرناه الآن فإنّ أصحاب القدرة السياسيّة يؤثّرون

في الناس ويُخضعونهم لقدرتهم بثلاث طرق رئيسيّة :

الأولىٰ : بتسليط القدرة الماديّة المباشرة علىٰ أجسام الناس وأبدانهم ، بالضرب مثلاً والتعذيب والقتل .

الثانية : بالجراء والعقوبة الاقتصاديّة لإيجاد الدوافع في أنفسهم ، فمثلاً يسلّمون الوظائف لمن يسايرهم ويحرمون من يخالفهم من العمل .

الثالثة : بالتغلغل في عقائد الناس ، أي الدعاية بالمعنىٰ العام لهذه الكلمة . فالحريص علىٰ كسب القدرة السياسيّة إذا لم يكن متمتّعاً بموقع اجتماعيّ ممتاز وليس له قاعدة شعبيّة صلبة فإنّه يبدأ باستخدام التطميع لمجموعة صغيرة نسبيّاً في أصدقائه وأقاربه وأعوانه ليضمّهم إلىٰ صفّه ، ثمّ يسلّح أعضاء حزبه وفرقته ليهدّد بهم الناس ويدفعهم في الاتّجاه الذي يحقّق له أهدافه ، وذلك لأنّ تطميع جميع الناس ليس مقدوراً ولا متيسّراً أساساً ، فالشخص الباحث عن القدرة السياسيّة يعجز عن إخضاع جميع أفراد المجتمع لنفسه بصورة مباشرة ، وإنّما هو يصل إلىٰ هذا الهدف بوساطة فريق من الناس يشاركونه في الرأي ويرافقونه في الطريق ، وبهذه الصورة يحكم قبضته وينفرد بالسلطة .

بالنظر إلىٰ هذه الألوان الخمسة الرئيسيّة من تأثير الفرد في المجتمع لا ينبغي أن يكون أساس تأثير الفرد في المجتمع محلّ نقاش ونزاع . فمن الواضح مثلاً أنّ كلّ واحد من المخترعات البشريّة هو حصيلة دراسات وتجارب ونشاطات شخص واحد ، وأيّ منصف يشكّ في أنّ هذه المخترعات قد غيّرت وجهة الحياة المادية للناس بشكل تام ؟

ومن البيّن أيضاً أنّ ما يحوّل ويغيّر صورة الحياة المعنويّة الثقافيّة والفكريّة للناس هي الآراء والنظريّات الحقوقيّة والأخلاقية والكلاميّة والفلسفيّة والعرفانيّة ، وكلّ واحدة من هذه قد ترشّحت في بداية الأمر من ذهن وروح شخص معيّن . وفي أغلب الأحيان لا تكون مثل هذه الآراء والنظريّات منشأ للآثار في نفس زمان ظهورها وحتّىٰ إلىٰ نهاية أعمار مبتكريها ومبدعيها ، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّها قد ماتت تماماً وسوف لن تؤثّر في المستقبل أيضاً . ويلاحظ في كثير من الأوقات أنّ عقيدةً لم تحقّق نجاحاً يُذكر في عصرها لكنّها نشطت في المراحل اللاحقة

واستعادت قوّتها بحيث أصبحت وسيلة فعّالة تستخدم لسدّ الطريق علىٰ قدرة اجتماعيّة أو تحريرها من قبضة موانع صعبة .

وعلاوة علىٰ الشواهد التاريخيّة والتجريبية القابلة للمشاهدة والحس فإنّ هناك شواهد كثيرة من الكتاب والسنّة تؤيد وتؤكّد أصل تأثير الفرد في المجتمع . وتدلّ هذه الشواهد من جهة علىٰ وجود المجموعة الكريمة من أنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ ، وأنّه لا يوجد مجتمع بشريّ لم يتأثّر بهم ، بشكل كبير أم قليل وبصورة مباشرة أم بالواسطة ، ولا سيّما إذا عرفنا أنّ أوّل إنسان كان من جملة هؤلاء الأنبياء ، وأنّ أيّ قوم أو أمّة لم تخل من نبيّ هادٍ[1] ، وتدلّ من جهة أخرىٰ علىٰ وجود المستكبرين الظالمين الذين أصبحوا منشأً لآثار سلبيّة وغير مطلوبة ، ويعتبر فرعون المعاصر لموسىٰ ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ هو الفرد المتميّز من بين هؤلاء .

إذن من وجهة نظر الآيات والروايات يوجد أفراد من الناس يصبحون منشأً للآثار الإيجابيّة المطلوبة ، ويوجد أفراد آخرون منهم يغدون منشأً للآثار السلبيّة وغير المطلوبة . ولهذا فإنّ القرآن الكريم يذكر طائفتين من القادة تطلق عليهما اسم : أئمّة الهدىٰ وأئمّة الضلال ، وكلّ واحدة من هاتين الطائفتين تكون مؤثرة في مصير أتباعها والسائرين خلفها في الدنيا وفي الآخرة أيضاً ، ويعتبر هذا علامة علىٰ عمق وسعة تأثير هؤلاء في شؤون الحياة الفرديّة والجماعيّة لتابعيهم : ﴿ **يوم ندعوا كلَّ أُناس بإمامهم** ﴾[2] أي في يوم القيامة .

﴿ **يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود . وأُتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة بئس الرّفد المرفود** ﴾[3] .

ومن بين الألوان الخمسة لتأثير الأفراد في المجتمعات يتميّز اللونان الأخيران ، أي تأثير الأنبياء وعلماء الأديان والمذاهب وعلماء وفلاسفة الأخلاق والحقوق وتأثير أصحاب القدرة في المجتمع ، بأهميّة فائقة ، وتعود هذه الأهميّة

---

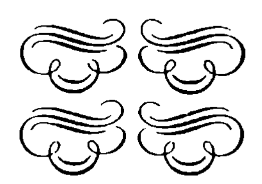
(١) ليرجع من أحبّ إلىٰ هذه الآيات : ٤٧/ يونس، ٣٦/ النحل، ٢٤/ فاطر، ٧/ الرعد.
(٢) سورة الإسراء، الآية : ٧١.
(٣) سورة هود، الآيات : ٩٨، ٩٩ .

إلىٰ سببين رئيسيّين علىٰ أقلّ تقدير :

أحدهما : أن عدد الناس الذين يتأثّرون بالأنبياء وعلماء الدين وعلماء وفلاسفة الأخلاق والحقوق وبأصحاب القدرة الاجتماعيّة أكثر بكثير من عدد الناس الذين يتأثّرون بمبتكري « موضة العصر » والأدباء والفنّانين أو أصحاب الحرف والصناعة والمخترعين أو علماء العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة والرياضيّين والمنطقيّين ، وأمثال هؤلاء ونظائرهم .

الثاني : ـ وهو أمر مهم جدّاً ـ أنّ تأثير الأنواع الثلاثة الأولى محدود ومقصور علىٰ بُعد واحد أو عدّة أبعاد من الحياة ، بينما تأثير النوعين الأخيرين يشمل جميع أبعاد الحياة بحيث يصحّ القول أنّه يرفض الحدّ والحصر من الأساس . فالتحوّلات الجذريّة في المجتمع في مجادلات السياسة والشؤون المدنيّة والقضاء والجزاء والأمور الدوليّة والقيم الخلقيّة والمعنويّة والاقتصاد والشؤون العسكريّة والتربية والتعليم والإعلام والحرب والسلام و . . . كلّها متأثّرة بأفكار وأقوال وأعمال الأشخاص الذين يصوغون الثقافة والنظام القيميّ للمجتمع ويقدّمونها له ، والأشخاص الذين يمسكون بالقدرة الاجتماعيّة في أيديهم . فمثلاً ، من دون أن نحاول التقليل من دور وتأثير الفنون والصنائع والاختراعات في الحياة اليوميّة أو ننكرها ، فالحقيقة هي أنّ الوسائل الفنيّة والصناعيّة لا تُعيّن لأيّ مجتمع سياسته الاجتماعيّة ، وإنّما هي نفسها تصبح وسيلة لتنفيذها . وممّا لا ريب فيه أنّ الدبابة والطيّارة قد حقّقتا ثورة في عالم القتال والحرب ، إلّا أنّه من الحماقة الاعتقاد بأنّهما توجدان الحروب الصغيرة أو الكبيرة ، فمن الذي ينبغي أن نقاتله ومَن الذي ينبغي أن نسالمه ؟ وما هو كم وكيف الحرب والسلام ؟ إنّ هذه الأمور يتمّ تعيينها وإعلامها من قِبل « واضعي القيم » و « أصحاب القدرة » في المجتمع . وحتّىٰ ما نلاحظه اليوم من تسخير القوانين والقوىٰ الطبيعيّة والفيزيائيّة لخدمة الحرب أكثر من أيّ شيء آخر ، فتُستخدم مثلاً لصناعة الدبّابات والطائرات ـ بينما لو استُخدمت بنفس هذه السعة والجدّ في مجالات أخرىٰ كالزراعة والمواصلات لحقّقت ثورة في تلك المجالات ـ إنّما هو ناشيء من طريقة تفكير وعمل « واضعي القيم » و « أصحاب القدرة » في المجتمعات الحديثة .

والحاصل أنّ التأثير الأساسيّ للأفراد في المجتمعات لا بدّ من البحث عنه في هذين النوعين الأخيرين . ولهذا فسوف نتحدّث عن هذين اللونين من التأثير بصورة مستقلة وبتفصيل أكبر .



٣ ـ تأثيره في الرؤية الكونية ووضع القيم

إنّ أهمّ وأوسع وأعمق وأبقى تأثير يمكن أن يتركه الفرد في المجتمع بحيث يحوّل به الحياة النفسيّة والإنسانيّة لأفراد ذلك المجتمع ، وليس حياتهم العضويّة والحيوانيّة ، هو التأثير في مجال الرؤية الكونيّة ووضع القيم لذلك المجتمع ، وبعبارة أخرىٰ هو التأثير في عقيدة المجتمع . وقد كان تأثير أنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ في المجتمعات من هذا اللون ، ولهذا يتعيّن علىٰ خلفائهم والتابعين لهم أن يركّزوا نشاطاتهم علىٰ هذه الجهة ويوجّهوها هذا الاتّجاه .

وتكون مسيرة هذا اللون من التأثير في المجتمع بهذه الصورة عادةً : حيث يدرك مصلح اجتماعيّ أنّ جانباً من السلوك الفرديّ أو الاجتماعيّ لأعضاء المجتمع ليس منطبقاً علىٰ الموازين العقليّة أو الشرعية . ولهذا فهو يحاول تغيير هذا الوضع الحاليّ . ولكي يقود الناس إلىٰ السلوك الصحيح لا مفرّ له من فضح وتخطئة القيم السلبيّة الكاذبة وإشاعة وترويج القيم الإيجابيّة الصادقة . إلا أنّ تغيير نظام القيم (الأفكار العمليّة) في أيّ مجتمع متوقّفٌ ، بدوره أيضاً علىٰ تغيير نظام الرؤية الكونيّة (الأفكار النظريّة) لذلك المجتمع . ومن هنا يتعيّن علىٰ المصلح الاجتماعيّ ـ لكي يصل إلىٰ مقصوده ـ أن يبدأ بتغيير الأفكار النظريّة ورؤية الناس الكونيّة ، وإن لم يكن لها ارتباط مباشر بأعمال الناس ، حتّىٰ يُدخل التغيير وبالتالي علىٰ أفكارهم العمليّة ونظامهم القيميّ والطريقة الطبيعيّة والمعقولة والأساسيّة لتغيير الأفكار النظريّة والعمليّة للمجتمع هي الاعتماد علىٰ قوّة العقل

والفهم لدىٰ الناس وإقامة الدليل والبرهان لهم . ولا يملك أيُّ مصلح قوّة أخرىٰ في بداية مهمّته ، إذن أوّل خطوة يجب عليه أن يخطوها هي إيجاد عقيدة جديدة علىٰ أوسع نطاق ممكن وبواسطة الإقناع . لكنّ هذا العمل ، وهو الاستدلال وزيادة النضج الفكريّ والعقليّ للمجتمع ، تُرافقه مشاكل عديدة أيضاً أشرنا إلىٰ جانب منها في القسم السابق . ولهذا السبب فإنّ الإقناع الخالص ينتهي إلىٰ إيمان أقليّة من الناس فحسب ، ويجد المصلح نفسه مضطراً لاستخدام أساليب أخرىٰ ثانويّة وفرعيّة أيضاً حتّىٰ يوفّر لسائر أفراد المجتمع تعليماً وتربيّة صحيحةً وإعلاماً سليماً يهدي المجتمع ويوصله إلىٰ المقصود .

وقد أمر الله سبحانه وتعالىٰ نبيّه الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في المرحلة المكّية وفي بداية البعثة والرسالة بأن ينهض بهذه المهمّة : ﴿ **وأنذر عشيرتك الأقربين** ﴾[1] .

وتبرير هذا الأمر من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعيّ هو أنّه نادراً ما يحدث أن يتّصل الفرد المصلح مباشرةً بجميع أفراد المجتمع ويؤثّر فيهم ، ولهذا فهو مضطرّ ليبدأ دعوته في إطار ضيّق يضمّ أقاربه وجيرانه وأصدقاءه وأصحابه ، ثمّ يوسّع بالتدريج نطاق دعوته . وكلّما كان هؤلاء المخاطبون الأوائل متمتّعين بسلامة نفس وقوّة عقل أكثر كانت الدعوة إلىٰ الإصلاح أقرب إلىٰ النجاح .

ومن جملة الأساليب الثانويّة والفرعيّة التي يستطيع المصلح الاجتماعيّ ـ بل يتحتّم عليه ـ أن يستخدمها هي وجوه الاشتراك بين جميع الأفراد والفئات والطبقات في المجتمع . وقد أشرنا في القسم السابق إلىٰ أنّ النبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ قد استفاد ـ بتعليم من الله ـ من حقيقة انتساب جميع المخاطبين لإبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ وما يشعرون به من احترام عظيم لذلك النبيّ الكريم . ونلاحظ أيضاً في كلام أمير المؤمنين وبعض الأئمّة المعصومين ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ أنّهم يؤكّدون أحياناً علىٰ عنصر العربيّة عندما يخاطبون العرب ، فقد وردت علىٰ ألسنتهم جمل من قبيل « ألستم

---

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢١٤.

عرباً وألا توجد فيكم الغيرة والحميّة العربية ؟!» . ولا شك أنّ « العربيّة » لا تُعدّ قيمةً إيجابيّة من وجهة نظر الإسلام (كما أنّها ليست قيمة سلبيّة أيضاً) ، ولكنّه عندما يجد المصلح الاجتماعيّ أنّ مخاطبيه يفتخرون بكونهم عرباً ويظنّون أنّ للعربية قيمة إيجابيّة وهو يستطيع أن يستغلّ ذلك استغلالاً صحيحاً وينصر به الحقّ فإنّه يتعيّن عليه أن يفعل ذلك . ومن الواضح أنّ مثل هذه الألوان من الاستغلال ، كالاستفادة مثلاً من العواطف والمشاعر القوميّة ، لا ينبغي أن تتنافىٰ وتتضارب بأيّ شكل من الأشكال مع نفس الهدف الذي هو انتصار الحقّ والعدالة وتحقيق الخير والصلاح والسعادة العامّة .

وينبغي للمصلح الاجتماعيّ أيضاً أن يستفيد بصورة تامّة من الأزمنة والأمكنة والأوضاع والأحوال المناسبة والملائمة . فنبيّ الله إبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ عندما كان قومه ذاهبين إلىٰ خارج المدينة لإقامة حفل لهم قد اغتنم الفرصة وقصد معبدهم وحطّم أصنامهم (١) . ومن المعلوم أنّ تجميع الناس الموزّعين في الأماكن القريبة والبعيدة والمنهمكين في أعمالهم ومشاغلهم أمر صعب عسير ويحتاج إلىٰ ممهدات كثيرة ، ولهذا تصبح الاستفادة من الاجتماعات التي يعقدها الناس بمقتضىٰ عاداتهم ومراسمهم في أماكن معيّنة وأزمنة محدّدة أمراً ضروريّاً ومعقولاً . فالنبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كان يستغلّ الأشهر الحرُم وأيّام الحجّ التي كانت تتميّز بحرمة خاصّة أيّام الجاهليّة بحيث أصبحت زمان اجتماع القبائل العربيّة المختلفة ، فيخطب ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ في الناس ويتحدّث معهم ويحاورهم لينشر دعوته ويبسط رسالته .



---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ هذه الآيات ٥٧ ـ ٥٨/ سورة الأنبياء، الآيات: ٨٨ ـ ٩٣/ سورة الصافات.

٤ ـ تأثير الأقوياء

صحيحٌ أنّ أفراد الإنسان يعدّون الحياة في المجتمع نافعة لهم ، ومن هنا فإنّهم يخضعون للوازم الحياة الاجتماعيّة ، ومن جملتها وجود « الحكومة » ، إلاّ أنّهم في نفس الوقت يحبّون الحرّية الفرديّة والعدالة الاجتماعيّة أيضاً . وبناءً علىٰ هذا يتعين على « الحكومة » ما يلي :

أوّلاً : أن لا تحدّد الحريّات الفرديّة إلاّ بالمقدار الضروريّ لتأمين المصالح الماديّة الدنيويّة والمنافع المعنويّة الأخرويّة للناس .

ثانياً : أن تبذل كلّ ما تستطيع من جهد لاستقرار العدالة الاجتماعيّة ، وبطريق أولىٰ أن لا تتورّط في أيّ لون من ألوان الظلم . إذن كلّ من يحاول التأثير في المجتمع باستخدام القدرة الاجتماعيّة ـ وفي دراستنا بالخصوص : باستخدام القدرة السياسية التي هي أحد ألوان القدرة الاجتماعية ـ إن كان عادلاً فهو يعارض إحدىٰ الرغبتين الفطريّتين للناس ، وهي الرغبة في الحريّة ، وإن كان ظالماً فإنّه يعارض كلتا الرغبتين الفطريّتين وهما حبّ الحريّة والرغبة في العدالة . ولمّا كان أكثر الأنظمة السياسيّة المسيطرة علىٰ المجتمعات البشريّة ظالماً ، بنحوٍ أو بآخر ، فإنّ حديثنا منذ الآن فصاعداً ينصبّ علىٰ الحكّام وأصحاب السلطة الظالمين . ومواقف هؤلاء لمّا كانت متعارضة مع كلتا الرغبتين الفطريّتين للناس علىٰ الأقل فإنّهم سيواجهون أمراً صعباً عسيراً ، وخلاصة القول أنّه ليس طبيعيّاً وبالتالي فهو ليس سلميّاً وإنّما هو قسريّ وجبريّ ولا يقتضي الدوام والبقاء بذاته . ولهذا فإنّ الحكّام الظالمين يضطرّون لاستخدام أساليب ذكيّة جداً ومعقّدة وغامضة لتهدئة

الناس وجعلهم مطيعين منقادين . وصحيح أنّ دراسة هذه الأساليب والطرق حلوة ومرّة في نفس الوقت إلاّ أنّها خارجة عن نطاق هذا الكتاب ، ولا تتناسب كثيراً مع أسلوب دراستنا وبحثنا . ومن هنا فإنّنا نلجأ إلىٰ الآيات القرآنيّة الواردة في فرعون لنعرف كيف كان هذا النموذج الكامل والفرد الشاخص للحاكم الظالم يستخدم الخطط والأساليب الشيطانيّة للظفر بأهدافه الشريرة . ونستعرض هنا بعض تلك الخطط والأساليب التي لم يتخلّ عنها سائر الفراعنة أيضاً .

١ ـ إيجاد الاختلاف بين أفراد الناس وفئاتهم وطبقاتهم . فالقرآن الكريم يشير إلىٰ أنّ فرعون يعبث بوحدة الناس ويبعثرها لكي يحتفظ لنفسه بمكانة رفيعة بينهم ويتسلّط عليهم ويحملهم علىٰ طاعته والتبعيّة له ، وهو في الحقيقة منفّذ لهذه السياسة العامّة : « فرِّق تَسُد » : ﴿ **إنّ فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعاً** ﴾[1] .

٢ ـ إنّه يسلّط أقليّة من الناس علىٰ الأكثريّة . فمن الطبيعي أنّ من يحاول إخضاع الناس لسلطته لا بدّ له من أن يتفاهم مع مجموعة من الناس ولو كانت صغيرة فهو يجعلهم موافقين له ومرافقين ولو بالإغراء والتطميع ثم يسلّحهم ويسلّطهم علىٰ الناس ليضطرّوا للاستسلام والانقياد له : ﴿ **يستضعف طائفة منهم** ﴾[2] .

فالآية الكريمة لم تقل « يستضعفهم » حتّىٰ تدلّ علىٰ أنّ فرعون يجرّ جميع الناس إلىٰ الضعف ، وإنّما هو يقوّي الأقليّة ويجرّ الأكثريّة إلىٰ الضعف ، حتّىٰ يتمكّن من التسلّط على الأكثريّة بواسطة تلك الأقلّية .

٣ ـ استخدام التعذيب والقتل لقمع أكثرية الناس : فقد كان فرعون يعرّض الناس لأشدّ ألوان التعذيب ويقتل أولادهم ورجالهم ، ولا سيّما الرجال الذين آمنوا بموسىٰ ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ ويحتفظ بنسائهم وبناتهم أحياء ـ وبالخصوص النساء المؤمنات ـ ويسترقّهنّ ويستعبدهنّ : ﴿ **يذبح أبناءهم**

---

(١) سورة القصص، الآية: ٤ .

(٢) سورة القصص، الآية: ٤ .

ويستحيي نساءهم ﴾[1] . ومثلها هذه الآيات ٤٩/ البقرة ، ١٤١/ الأعراف ، ٤٧/ طه ، ٢٥/ المؤمنون .

٤ ـ التطميع : فعندما جاء السحرة إلىٰ فرعون وعدهم بالأجر وجعلهم من المقرّبين إليه إن هم تغلّبوا علىٰ موسىٰ : **﴿ وجاء السحرة فرعون قالوا إنّ لنا لأجراً إن كنّا نحن الغالبين ۞ قال نعم وإنّكم لمن المقرّبين ﴾**[2] ، وكذا في الآيتين ٤١ ـ ٤٢ من سورة الشعراء .

٥ ـ التهديد : فلما انهزم السحرة علىٰ يد موسىٰ آمنوا بربّ العالمين ، ربّ موسىٰ وهارون : **﴿ قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إنّ هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتُخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون ۞ لأقطّعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ثمّ لأصلّبنّكم أجمعين ﴾**[3] وكذا في الآية ٧١/ طه ، والآية ٤٩/ الشعراء .

وقد هدّد موسىٰ وقومه أيضاً : **﴿ وقال المَلأ مِن قَوْمِ فِرْعَون أتذر موسىٰ وقَومَه ليُفسِدوا في الأرضِ ويذَرَكَ وآلِهَتَكَ قالَ سنُقَتّل أبناءَهُم ونستَحيي نِساءَهُم وإنّا فَوقَهُمْ قاهرون ﴾**[4] .

وهدّد فرعون موسىٰ بنفسه : **﴿ قالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إلٰهاً غيرِي لأَجعَلَنَّكَ من المَسْجُونِينَ ﴾**[5] .

٦ ـ إجراء عملية غسيل الدماغ للناس واستخفافهم وتضليلهم . فلا ريب أنّ أي نظام سياسيّ ظالم فاسد لا يستطيع أن يبقىٰ ويستمرّ دائماً بالتعذيب والقتل والقمع والتطميع والتهديد . ولهذا لا يجد الظالمون والمفسدون ضماناً لاستمرار قدرتهم وتسلّطهم سوىٰ التدخّل والتصرّف في عقائد الناس وتغيير رؤيتهم الكونيّة وقيمهم ، وترويج وإشاعة الأفكار النظريّة التي تستطيع أن تؤمّن لهم استمرار هذا التسلّط وتلك القدرة ، وهذا هو بعينه سوء الاستغلال للتعليم والتربية والإعلام .

---

(١) سورة القصص، الآية: ٤ .
(٢) سورة الأعراف، الآيات: ١١٣ ـ ١١٤ .
(٣) سورة الأعراف، الآيات: ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٢٧ .
(٥) سورة الشعراء، الآية: ٢٩ .

وأساساً فإنّ طول عمر أيّ نظام سياسيّ ومدىٰ نجاحه واستقراره يتوقّف توقّفاً تامّاً علىٰ مدىٰ تأثيره في أذهان الناس ونفوسهم ومعتقداتهم . فالجيوش تبقىٰ عديمة الفائدة إلاّ إذا كان جنودها معتقدين بالأمر الذي يحاربون من أجله . والقوانين تظلّ بلا أثر ما لم يؤمن عامّة الناس بقداستها ويحفظوا حرمتها . والمؤسّسات الاقتصاديّة تكون معتمدة أيضاً علىٰ قداسة القانون ، وبناءً علىٰ هذا إذا لم يعترف الناس بهذه القداسة ولم يراعوا جانبها فإنّ تلك المؤسّسات تنهار ويتداعىٰ بناؤها . خذوا بعين الاعتبار مثلاً لو أنّ الناس العاديّين لا اعتراض لهم علىٰ تزوير الأوراق النقديّة والمسكوكات المتداولة فأيّ مصير سوف يواجه البنوك ؟ ولو أنّ الأكثرية الساحقة من الناس في إحدىٰ الدول أصبحت مدافعة عن الإسلام بجدّ وواقعيّة فتلك الدولة لا يمكن أن يستمرّ فيها النظام الرأسماليّ الحرّ الغربيّ ولا النظام الاشتراكيّ الشرقيّ .

وبالالتفات إلىٰ هذه الأمثلة ، وحسب قول أحد الكتاب ، « يمكننا أن نزعم بسهولة أنّ القدرة المطلقة هي للعقيدة ، وأنّ جميع الصور الأخرىٰ للقدرة ناشئة منها » وبعبارة أخرىٰ « فالقدرة الأساسيّة في الأمور الاجتماعيّة هي قدرة العقيدة »[1] .

ولهذا السبب فإنّ الحكام الظلمة يستغلّون العوامل الفكريّة والثقافيّة أسوأ استغلال ، ساعين عن هذا الطريق أن يُقنعوا الناس بكون قدرتهم وسلطتهم حقّة ومشروعة ، ليذلّوهم ويحوّلوهم إلىٰ عبيد لهم ، ونشير في هذا المضمار إلىٰ بعض النماذج من تلك التحريفات والسفسطات والمغالطات وألوان الإضلال والإغواء التي تمّت علىٰ يد فرعون .

لمّا انهزم السحرة أمام موسىٰ ـ عليه السلام ـ وآمنوا به فإنّ فرعون لجأ إلىٰ الكذب والافتراء وخداع الناس لكي لا يفهموا أنّ عمل موسىٰ لم يكن من سنخ

---

(١) قدرت، تأليف برتراند راسل، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة نجف دريابندري، الطبعة الأولىٰ، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركت سهامي انتشارات خوارزمي)، ١٣٦١ هـ. ش، طهران، ص ١١٤. والرجوع إلى هذين الفصلين وهما (٩) و (١٠) من هذا الكتاب، ص ١١٤ ـ ١٣١ لا يخلو من فائدة أيضاً.

السحر وهو مبطل للسحر، ولكي يحول دون نفوذ كلام السحرة في نفوس الناس: **﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم☆ إنّ هذا لمكر مكرتموه في المدينة لتُخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون﴾**[1] **﴿قال آمنتم له قبل أن آذن لكم☆ إنّه لكبيركم الذي علّمكم السحر. . . ﴾**[2] ومثله ورد في الآية ٤٩ من سورة الشعراء.

وقد بذل فرعون قصارىٰ جُهده ليحرف أفكار المحيطين به وحاشيته وأتباعه وأصحابه وعامّة رعاياه، وليظهر موسىٰ لهم بأنّه إنسان محترف للسحر وكذّاب يهدف من وراء هذا السحر أن يُخرج الناس من أوطانهم ويحرمهم من عاداتهم الحسنة وطريقتهم القديمة الجيّدة (وقد ورد هذا المضمون في مثل هذه الآيات: ٥٧ و ٦٣/ طه، ٣٤ و ٣٥/ الشعراء، ٣٦/ القصص، ٢٤/ المؤمنون). وأحياناً يصفه بأنّه مجنون ومسحور (٢٧/ الشعراء، ١٠١/ الإسراء). وأحياناً أخرىٰ يعدّ نفسه الحامي للناس والمدافع عنهم: **﴿ وقال فرعون ذروني أقتل موسىٰ وليدعُ ربّه إنّي أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد ﴾**[3].

وعندما أمر موسىٰ بأن يسير ببني إسرائيل ليلاً حاول فرعون أن يظهر نهضة موسىٰ بأنها لا أهميّة لها ولا تستحقّ الاهتمام، وحاول أيضاً إدخال الرعب والخوف في قلوب الناس من عواقب ونتائج اتّباع موسىٰ، فأرسل جلاوزته إلىٰ مختلف أرجاء البلاد لجمع القوىٰ بهدف قمع حركة موسىٰ وأتباعه، وبثّ في الناس عن طريق هؤلاء الجلاوزة: **﴿ إنّ هؤلاء لشرذمة قليلون ☆ وإنّهم لنا لغائظون ☆ وإنّا لجميعٌ حاذرون ﴾**[4].

ولكي يقلّل فرعون من تأثير نشاط موسىٰ ويبطل مفعول جهوده فقد كان يذكر للناس بأنّ آراء موسىٰ ونظريّاته مخالفة لآراء السابقين ونظريّاتهم، أو علىٰ الأقلّ أنّها تعاليم جديدة مستحدثة: **﴿ قال فما بال القرون الأولىٰ ﴾**[5] بمعنىٰ أنّ

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٢٣.
(٢) سورة طه، الآية: ٧١.
(٣) سورة المؤمنون، الآية: ٢٦.
(٤) سورة الشعراء، الآيات: ٥٤ ـ ٥٦.
(٥) سورة طه، الآية: ٥١.

الأجيال السابقة التي لا تعتقد بهذه العقيدة الجديدة كيف يكون وضعها؟ ﴿**فلما جاءهم موسىٰ بآياتنا بيّنات قالوا ما هذا إلاّ سحر مفترىً وما سمعنا بهذا في آبائنا الأوّلين**﴾[١] .

وكان فرعون يعلم جيّداً أنّه ليس إلهاً ، وادّعاؤه الألوهيّة أمر فارغ لا أساس له ، وأنّ كلام موسىٰ وهارون حقّ وواقع ، ويؤيّد هذا أنّه بعد أن أرسل الله تعالىٰ موسىٰ إلىٰ فرعون وقومه بالآيات البيّنات والمعاجز الواضحات ووقف هؤلاء موقف التكذيب والإنكار قال موسىٰ لفرعون : ﴿ . . . **لقد علمتَ ما أنزل هؤلاء إلاّ ربّ السماوات والأرض بصائر**﴾[٢] .

وقال سبحانه : ﴿ **فلمّا جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين . وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً**﴾[٣] ومع هذا كلّه فإنّه كان يتجاهل هذه الأمور ويتوسّل بالمغالطة والسفسطة ليخدع الناس : ﴿ **وقال فرعون يا أيّها الملأ ما علمتُ لكم من إلٰه غيري فأوقد لي ياهامان علىٰ الطين فاجعل لي صرحاً لعلّي أطّلع إلى إلٰه موسىٰ وإنّي لأظنّه من الكاذبين**﴾[٤] ومثلها الآيتان ٣٦ و ٣٧ ، المؤمنون .

بينما لم يكن هو بهذا المستوىٰ من الحماقة بحيث يتخيّل أنّ معبود موسىٰ يسكن أعالي الجوّ وعلىٰ سطح السماء .

ويلجأ فرعون في بعض الأحيان إلىٰ أسلوب آخر : ﴿ **وقال فرعون ذروني أقتل موسىٰ وليدعُ ربّه**﴾[٥] وهو يقصد أنّ ربّ موسىٰ المزعوم إن لم يسعفه ويخفّ لنصرته فسيُقتل ، وحينئذ يصبح هذا دليلاً علىٰ أنّ هذا الإلٰه لا وجود له أساساً ، وكأنّ وجود الله تعالىٰ يجعل من المستحيل أن يُبتلىٰ المؤمنون بهزيمة ظاهريّة أو يقتل أحد منهم .

ونلاحظ أنه كثيراً ما يتمسّك بهذه السفسطات والمغالطات : ﴿ **ونادىٰ**

---

(١) سورة القصص، الآية : ٣٦.
(٢) سورة الإسراء، الآية : ١٠٢ .
(٣) سورة النمل، الآيات : ١٣ ـ ١٤ .
(٤) سورة القصص، الآية : ٣٨.
(٥) سورة المؤمنون، الآية : ٢٦ .

فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي مُلك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون ☆ أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين . فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين ﴾[1] والمغالطة في هذا الكلام واضحة ، فهل حكم وسلطان إلٰه موسى هو من قبيل هذا الحكم والسلطان الاعتباريّ الموقّت العابر المليء بالنقص والعيب ؟ وهل الانتماء إلىٰ صفوف الأشراف والكبار والتمتّع بفصاحة القول وبلاغة الكلام هو ملاك الكرامة ومعيار التفضيل ؟ وهل يصحّ اتخاذ التمتّع بالأمور الدنيويّة دليلاً علىٰ صدق دعوىٰ النبوّة ؟ وهل يلزم أن يتحرّك الأنبياء مع الملائكة ؟

إنّ الجملة الأولىٰ من كلام فرعون هنا تُشبه الاستدلال المشحون بالمغالطة لنمرود ذلك الجبّار المعاصر لإبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ فعندما : **﴿ قال إبراهيم ربّي الذي يحيي ويميت ، قال أنا أحيي وأميت ﴾**[2]

ولكي يثبت دعواه فقد أمر بإحضار سجينين وكان أحدهما محكوماً عليه بالإعدام فأطلق سراحه ، وقتل الآخر . وبعد تلك الآيات الثلاث التي مرّت وفيها ذكر استدلالات فرعون السفسطائيّة تأتي هاتان الجملتان : **﴿ فاستخف قومه فأطاعوه ﴾**[3] . وقد اختلف المفسّرون في معنىٰ « الاستخفاف » الوارد في هذه الآية الشريفة . وليس من المستبعد أن يكون المقصود هو أنّ فرعون قد استخدم هذه الأدلّة المليئة بالمغالطات لكي يجعل هؤلاء خفيفي العقل ، وبهذه الطريقة أخضعهم لسلطته .

وهناك وجه آخر ذكره المفسّرون وهو أنّ « الاستخفاف » بمعنىٰ التحقير والإذلال ، وبناءً علىٰ هذا الوجه يكون فرعون قد احتقر قومه وأذلّهم وأضعف بهذا معنويّاتهم بحيث جعلهم مستعدّين لقبول الظلم والاستسلام له .

الوجه الثالث هو أنّ « الاستخفاف » ليس بمعنىٰ أنه جعلهم خفيفي العقل ، وإنّما هو بمعنىٰ أنّه قد وجد قومه خفيفي العقل فاستغلّ قلّة عقلهم أسوأ استغلال

---

(١) سورة الزخرف، الآيات: ٥١ ـ ٥٣ .
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٨ .
(٣) سورة الزخرف، الآية: ٥٤ .

وقادهم إلىٰ الضلال ، وهم أيضاً قد امتثلوا له . وبناءً علىٰ هذا الوجه يوجد في الآية الكريمة إيجاز . وبعد هاتين الجملتين يأتي قوله تعالىٰ : ﴿ **إنّهم كانوا قوماً فاسقين** ﴾[1] وهي واردة أيضاً في الآية ١٢/ النمل ، والآية ٣٢/ القصص ، وتتضمّن ملاحظة مهمّة جداً وهي أنّ فسق الإنسان وفجوره يجعل منه موجوداً خفيف العقل ويهيّىء له موجبات ضعف معنويّاته وحقارة شخصيّته . وفسق الناس وفجورهم هو نفسه أيضاً سرُّ نجاح فرعون وسيطرته . فالذين يبحثون عن الفسق والفجور ويحرصون علىٰ إشباع الشهوات الحيوانيّة يغفلون تدريجيّاً عن القضايا الأساسيّة في الحياة والأهداف الإنسانيّة الرفيعة ويفقدون القدرة علىٰ التفكير والنضج العقليُّ ، وعلاوة علىٰ هذا فهم يتخلّون أيضاً عن مناعة الطبع والتحرّر وعزّة النفس ، وذلك لأنّ تحرُّر الشخصيّة واستقلالها لا يتناسب بأيّ نحو من الأنحاء مع العبوديّة للبطن والفرج . فكلّ من يحبّ أن لا يكون مطيعاً وتابعاً للظالمين والمفسدين والمنحرفين وأن لا يقع في شباكهم فإنَّ عليه أن يقوّي عقله وقلبه ، بمعنىٰ أنّ عليه أن يكسب النضج العقليّ والفكريّ وأن ينال الاستقلال والتحرّر الروحيّ والنفسيّ ، وللظفر بهذا الأمر يتحتّم عليه ـ قبل كلّ شيء ـ أن يتحرّر من عبوديّة وأسر البطن والفرج . ولهذا نلاحظ أنّ الظالمين والجبّارين في العالم يبذلون قصارىٰ جهودهم في سبيل ترويج وإشاعة الفسق والفجور .

ولمّا كنّا قد تعرّضنا لبعض الأساليب والطرق التي كان يسلكها فرعون ـ وقد سلكها ولا يزال يسلكها سائر جبابرة التاريخ والظالمين أيضاً ـ يحسن أن نشير إلىٰ أنّ أخطر أساليب الأقوياء الظالمين وأشدّها فتكاً هو إيجاد الاختلاف ، فلو نجح هؤلاء فيه فإنّهم يمهّدون السبيل لتحقّق سائر أساليبهم . ولهذا يتعيّن علىٰ كلّ مصلح اجتماعيّ وعلى كلّ إنسان مناصر للحقّ والعدالة أن يبذل غاية جهده في سبيل تحقيق الوحدة بين الناس بمقدار ما يستطيع ، ولا يترك الفرصة لهؤلاء الذين يتميّزون بصورة إنسانيّة وسيرة شيطانيّة أن يكبّروا حجم الاختلافات الصغيرة ، ويظهروا الشيء القليل الأهميّة بصورة الشيء المهمّ جدّاً ، فتتّسع دائرة الخلاف والشقاق بين الناس ، وحينئذ يسهل لمن يريد الصيد أن يتصيّد في الماء العكر .

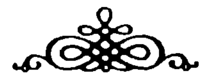
---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٥٤ .

ومن الواضح أنّ المطلوب ليس هو أيّ اتّحاد وكيفما كان ، وإنّما المطلوب هو ذلك الاتّحاد القائم علىٰ جهة واحدة حقّة والدائر حول محور حقّ ، وإلاّ فالاتّحاد القائم مثلاً علىٰ أساس الشرك والكفر هل يمكن أن تكون له قيمة إيجابيّة ؟ وبناءً علىٰ هذا فمن لزوم الاتّحاد وضرورته لا ينبغي أن يُستنتج أنّ أيّ وجه للاشتراك يمكن جعله معياراً ومحوراً للاتّحاد . فالمصلحون الحقيقيون والقادة المحبّون للحقّ والعدالة لا يتّخذون شيئاً محوراً معياراً للاتّحاد إلاّ إذا كان حقّاً بنفسه . والله سبحانه وتعالىٰ يطلب من المؤمنين : ﴿ **واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا** ﴾[1] ، بمعنى أنّ المؤمنين لا بدّ أن يتعلّقوا أوّلاً بحبل الله ثمّ يتّحدوا حول هذا المحور الحقّ .

ويخاطب أيضاً النبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ : ﴿ **قل يا أهل الكتاب تعالوا إلىٰ كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله** ﴾[2] .

فالنبيّ ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ إذن قد أمر بالاتّحاد مع اليهود والنصارىٰ حول محور الحقّ ، وذلك هو التوحيد . ولو أنّ اليهود والنصارىٰ تمسّكوا بهذا الحقّ الذي هو وجه الاشتراك وصاغوا سلوكهم وتصرّفاتهم حسب ما تقتضيه لوازم العبادة لله الواحد الأحد فإنّ سائر المشاكل كان من الممكن حلّها بسهولة ويسر . وعلىٰ كلّ حال فالمهم هو أنّ النبي ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يؤمر بالاتّحاد مع اليهود والنصارىٰ علىٰ أساس أنّهم جميعاً من وُلْد إبراهيم ـ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ ، وأن يقاتلوا مثلاً من لم يكن من وُلد ذلك النبي الكريم ، وذلك لأنّ هذا الوجه من الاشتراك لا دخل له في أهدافه الرفيعة ، بل هو مباين لها ومتضادّ معها .



(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣ .

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٦٤ .

القسم السادس

الاختلافات وتأثيرها في الحياة الاجتماعية

وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ الاختلافات الطبيعيّة والجبريّة

٢ ـ الاختــلاف في « الـوضـع » و « المهمّــة » و « الموقع » الاجتماعيّ

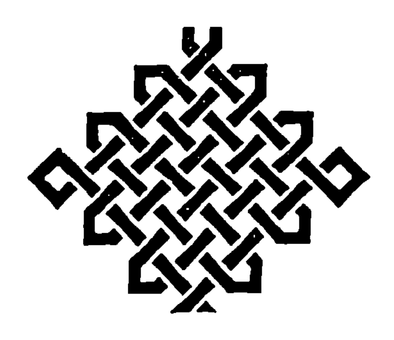
٣ ـ الاختلافات الثقافيّة والاختياريّة

٤ ـ جانب من قوانين وأحكام مدرسة ماركس

٥ ـ ردّ دعوتين لمدرسة ماركس

٦ ـ دفع عدّة شُبه وأوهام





المقدمة

إنّ من مواضيع البحث المهمّة في علم الاجتماع هي الاختلافات والتفاوتات الموجودة بين الأفراد والفئات والطبقات والمجتمعات الإنسانيّة ، والتأثير الذي تتركه هذه الاختلافات في الحياة الاجتماعيّة وكمّها وكيفها . فلا ريب في أنّ كلّ فرد وفئة وطبقة ومجتمع يتفاوت ـ بشكل كبير أو قليل ـ مع سائر الأفراد والفئات والطبقات والمجتمعات . وفي مجال هذه الاختلافات توجد مسألتان ـ علىٰ أقلّ تقدير ـ تستحقّان أن تُطرحا للبحث وتُدرسا ويُجاب عليها : إحداهما تتساءل عن علّة ومنشأ هذه الاختلافات ما هي ، الثانية ما هي الآثار والنتائج الإيجابيّة والسلبيّة المترتّبة علىٰ هذه الاختلافات ، وهل يمكنها أن تصبح علّة للتكامل والتقدّم المعنويّ والماديّ للمجتمعات ؟

يبدو لأوّل وهلة أنّه كلّما ازداد التماثل والتشابه بين الناس وقلّ التضادّ والاختلاف بينهم فإنّ الانسجام والتعاون بينهم يزداد ، ويغدو وصولهم إلىٰ أهدافهم ومقاصدهم أسهل ، ونيلهم للسعادة والكمال أسرع . وبناءً علىٰ هذه الرؤية الابتدائيّة تسعىٰ الأنظمة الحقوقيّة والأخلاقية بكلّ جهدها للتقليل من هذه الاختلافات المنتشرة بين الناس إلىٰ الحدّ الذي تستطيعه .

إلاّ أنّ هناك أنظمةً خلقيّة وحقوقيّة أيضاً تحرّض علىٰ تعميق الاختلافات وتكثيرها ، وذلك لأنهم يعدّون التضادّ والاختلاف مؤدّياً ـ أو علىٰ الأقلّ يُعدّ الأرضيّة ـ لتقدّم المجتمعات وتكاملها .

وفي هذا المضمار يتّخذ ماركس وأتباعه موقفاً ثنائياً ، فهم من ناحية يعتبرون تاريخ جميع المجتمعات ـ باستثناء المجتمع الاشتراكي الابتدائي الذي يفرضون وجوده والمجتمع الشيوعيّ النهائيّ الذي يحلمون به ـ هو تاريخ صراع الطبقات الاجتماعيّة (وليس هو تاريخ صراع الأقوام والأمم مثلاً) ، ويتخيّلون أنّ التمايز والتضادّ والصراع الطبقيّ هو القوّة المحرّكة الرئيسيّة في التاريخ ، وهي تحوّلات تكامليّة دائماً كما يقولون ، وبناءً علىٰ هذا فهم يصرّحون بأنّ التضادّ الطبقيّ عامل للرقيّ والتكامل . ومن ناحية أخرىٰ فهم يعدّون غاية التاريخ وهدفه هو تحقُّق المجتمع المثاليّ الذي تذوب فيه تقريباً جميع ألوان التفاوت التي يمكن القضاء عليها .

ويلاحظ أنّ هذا البحث ينجرّ تدريجيّاً من البحث في الواقعيات و « ما هو موجود وما ليس بموجود » إلىٰ البحث في القيم و « ما ينبغي وما لا ينبغي » ، وبعبارة أخرىٰ فنحن ننتقل من مسائل علم الاجتماع النظريّ والعلميّ إلىٰ مسائل علم الاجتماع العمليّ والتنفيذيّ الذي هو ملتقىٰ « معرفة الوجود » و « معرفة القيم » .

ولكي نؤدّي للموضوع حقّه في هذا القسم نبدأ أوّلاً بتقسيم الاختلافات إلىٰ الاختلافات الطبيعيّة والجبريّة ، والاختلاف في « الوضع الاجتماعيّ » و « المهمّة الاجتماعيّة » و « الموقع الاجتماعيّ » ، والاختلافات الثقافيّة والاختياريّة ، وعندئذ نذكر وجهات النظر المختلفة المهمّة بالنسبة لكلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة للاختلافات .

فالإسلام يعترف بوجود الاختلافات الطبيعيّة والجبرية ـ التي لا تأثير لإرادة الناس في وجودها وتقويتها وإضعافها ومحوها ـ بل لا يكتفي بالاعتراف بكونها موجودة فحسب وإنّما يقول بأنه لا بدّ من وجودها ، وأمّا الاختلافات الثقافيّة والاختياريّة ـ التي هي ليست تكوينيّة ولا غير اختياريّة ، ويكون حدوثها وبقاؤها وتشديدها وتخفيفها متوقّفاً علىٰ عوامل إراديّة ـ فإنّه لا يعترف بها ويعتبرها ناشئة من سوء اختيار الناس أنفسهم ، ويؤكّد علىٰ أنّ الناس يجب أن تكون لهم شريعة واحدة وطريق واحد حقّ ، ويتنبّأ أيضاً بتحقُّق ذلك في المستقبل ، ويرىٰ أنّ

الاختلافات الاجتماعيّة ، التي هي ذات جذور في العوامل الطبيعيّة والجبريّة وهي متأثّرة في نفس الوقت بثقافة الناس ونظامهم القيميّ ، ومرتبطة بإرادة الفرد نفسه ورغبة المجتمع ، غير قابلة للرفع ، إلاّ أنّه يصدر أوامره ويقدّم توصياته من أجل إضعافها والتخفيف من حدّتها . وبعبارة أخرىٰ : فمن وجهة النظر الإسلامية تعدّ بعض الاختلافات الاجتماعيّة ـ وهي النابعة من الاختلافات الطبيعيّة والجبريّة ـ غير قابلة للرفع ولا مجال فيها للحكم بـ « ينبغي ولا ينبغي » ، ويعدّ بعضها الآخر ـ وهو الناشىء من ثقافة الناس ونظامهم القيميّ والمتأثر باختيار الفرد ورغبات المجتمع ـ مورداً للحكم عليه بأنّه « ينبغي أو لا ينبغي » وهو مشمول لتوصياته وتكاليفه .

فالإسلام يعترف ـ بنحو أو بآخر ـ بوجود الاختلافات الاجتماعيّة ، وليس من أهدافه أن يمحوها جميعاً ويجعل جميع الناس متساوين من الناحية الماديّة والاقتصاديّة ، ولكنّه يرفض من ناحية أخرىٰ أن يصبح المحرومون يوماً بعد يوم أكثر حرماناً ، والمتنعّمون لحظة بعد أخرىٰ أعظم تنعّماً ، وإنّما هو يبذل جهده لرفع الاختلافات الفاحشة بين الناس أيضاً .

وفي هذا الموضوع تختلف الرؤية الإسلاميّة عن الرؤية الماركسيّة في نقطتين أساسيّتين مهمّتين : إحداهما تتعلّق بالاختلافات الثقافيّة ، والأخرىٰ بالاختلافات الاجتماعيّة . ففي مجال الاختلافات الثقافيّة تزعم المدرسة الماركسية أنّ كلّ فرد لا يكسب نظامه الفكريّ ومجموعة علومه ومعارفه وآرائه وعقائده بصورة واعية حرّة ، وإنّما هو واقع تحت تأثير الجبر الطبقيّ من دون أن يعلم ، وهو يُزرّق بمعارف واتّجاهات معيّنة تُحدِّدها الطبقة التي ينتمي إليها ، وهذا يعني أنّ الاختلافات الثقافيّة ليست اختياريّة ، وأمّا في مضمار الاختلافات الاجتماعيّة فكما أشرنا من قبل فإنَّ المجتمع المثاليّ الذي تقترحه المدرسة الماركسيّة هو ذلك المجتمع الذي يتمّ فيه القضاء علىٰ جميع ألوان التفاضل والامتيازات الاجتماعيّة ، وهذا يعني أنّ هذه المدرسة تزعم أنّ الكمال المطلوب يتوقّف تقريباً علىٰ رفع جميع الاختلافات الممكن رفعها .

وبهدف إبطال هاتين الدعوتين للمدرسة الماركسيّة قمنا بدراسة الاختلافات

الطبيعيّة والاجتماعيّة والثقافية بصورة مستقلّة ، وبيّنا رأي الإسلام في كلّ واحدة منها ، ثمّ أشرنا إلىٰ جانب من القوانين والأحكام الفلسفيّة وفلسفة التاريخ وفلسفة علم الاجتماع والفلسفة السياسيّة لهذه المدرسة ، ممّا له ضرورة لفهم وهضم الدعوتين المذكورتين . وبعد ذلك قمنا بردّ تلك المقدّمات ، لأنّ إبطال المقدّمة يحول دون التمسّك بذي المقدّمة . ثم تفرّغنا في خاتمة المطاف لدفع عدّة شُبه وأوهام تورّط فيها بعض المسلمين الّذين يشاركون ماركس وأتباعه في طريقة التفكير ، فاندفعوا لمسخ وتحريف الحقائق القرآنيّة بهدف تأييد ودعم أوهامهم وأباطيلهم .



١ ـ الاختلافات الطبيعية والجبرية

إنّ أحد الأنواع الثلاثة من الاختلافات التي يمكن أن تكون بين أيّ فردين إنسانيّين هي الاختلافات الطبيعيّة والجبريّة ، أي الاختلافات الفيزيائيّة والحيويّة والنفسانية التي لا يؤثّر فيها إطلاقاً سلوك الفرد الاختياريّ . وصحيحٌ أنّ الناس جميعاً يُعدّون من « نوع » واحد من الناحية الحيويّة ، بمعنىٰ أنّ إنتاج المثل بينهم ممكن وذو نتيجة ، إلاّ أنّ الاختلافات بينهم كثيرة جدّاً وجالبة للانتباه ، بحيث إنّ خطوط بصمات الأصابع أيضاً مختلفة بين أيّ إنسانين . فالاختلاف بين الناس أوسع وأعمق بدرجات من اختلافهم في لون الجلد واختلافاتهم الفيزيائيّة والحيويّة ، وذلك لأنّهم مختلفون أيضاً من الناحية النفسيّة ، وهو أهمّ كثيراً من غيره ، بحيث حمل أصحابَ الرأي علىٰ الاعتقاد بأنّ لكلّ إنسان « نفسيّةً » خاصّة به ، بمعنىٰ أنّ الشؤون النفسيّة لأيّ إنسانين لا تكون متشابهة تماماً . وعلى كلّ حال فالاختلافات الطبيعيّة والجبريّة بين الناس لا يمكن إنكارها . إنّ الحسّ والتجربة والمشاهدة تؤيّد أنّ الناس مختلفون من حيث الخصائص الجسميّة الظاهريّة ، أي تركيب الأعضاء الخارجيّة ، كشكل الجمجمة ، وشكل مقطع الشعر (أهو دائريٌّ أم بيضويٌّ أم مستوٍ) ، وحالة الشعر (أهو مجعّد أم غير مجعّد ، متموّج أم غير متموّج) ، ولون الشعر ، وكيفيّة توزيع الشعر ، وشكل الأنف ، ولون العين ، ومقدار بروز الذقن ، ورقّة أو غلظة الشفاه ، وهم مختلفون أيضاً من حيث الخصائص الداخليّة للجسم ، أي كيفيّة تركيب وطريقة عمل الأعضاء الداخليّة ، كالمجموعة العصبيّة المركزيّة ، والجهاز الداخليّ

للغدد ، والأفعال والانفعالات التي تتمّ في عملية الأيض ، وهم مختلفون كذلك من حيث الخصائص النفسيّة ، أي كمّ وكيف الإدراكات الحسيّة والعقليّة والتعلّم والذكاء والانفعالات والحركات . إنّ الاختلافات بين أفراد الإنسان تصل إلىٰ مستوىٰ بحيث لا يمكن الظفر بفردين منهم متماثلين تماماً من حيث الخصائص التكوينيّة (ومن الواضح أنّ هذا الموضوع يختلف عن موضوع استحالة اجتماع المثلين الذي يقول به الفلاسفة) .

إنّ هذه الألوان من الاختلافات ليست قابلة للإنكار ولا للرفع ، وإنّما هي من جملة الواقعيّات التي كانت موجودة في الماضي وسوف تستمرّ في المستقبل ولا مفرّ منها أبداً ، ولمّا لم تكن معلولة للعلل والعوامل الاختياريّة فإنّه لا يصحّ أن يقال عنها « ينبغي أو لا ينبغي » . وكلّ محاولة لرفع هذه الاختلافات هي في الواقع محاربة لنظام الخلقة وعالم الوجود والقوانين التكوينيّة السائدة فيه ، ولهذا فإنّها محكوم عليها بالفشل . وعلاوةً علىٰ كون هذه الاختلافات موجودة فإنها ـ من وجهة النظر الإسلاميّة الإلٰهية ـ مقتضىٰ الحكمة الإلٰهية ومن لوازم النظام الأحسن ، وهي تُعدّ الأرضيّة لخير الناس وصلاحهم وسعادتهم وكمالهم . وفلسفة وجود بعضها يمكن إدراكها بواسطة العقل البشريّ ، وفي بعض الموارد تحتاج إلىٰ شيء من التأمّل والدقّة . فمثلاً لو لم توجد الاختلافات السائدة بين الرجل والمرأة ، وبعبارة أخرىٰ لو لم يكن هناك رجل وامرأة وكان الناس متشابهين جميعاً فإنَّ المجتمع البشريّ ـ الذي قوامه وبقاؤه متوقّف علىٰ التناسل والتوالد ـ سوف يفنىٰ عن بكرة أبيه ، بل سوف لن يخطو إنسان إلىٰ ساحة الوجود أساساً . وكذا لو لم تكن استعدادات الناس ورغباتهم مختلفة وكانوا يتقدّمون جميعاً في أحد التخصّصات العلميّة أو العمليّة ويكتسبون مهارة فيه ، وأمّا تقسيم العمل ـ فعلىٰ فرض كونه ميسوراً ـ فإنّه يتمّ بالفرض والإجبار ، فمن الواضح أنّ هذه الأوضاع والأحوال تؤدّي إلىٰ عواقب غير مطلوبة في الحياة الاجتماعيّة . (ومن الطبيعي أنّنا لا نقصد بأنّ اختيار العمل والحرفة يتمّ علىٰ أساس هذين العاملين « الاستعداد » و « الرغبة » فحسب) .

وهناك بعض الاختلافات التكوينيّة التي لا يتيسّر تبريرها بواسطة العقل ، لكنّنا نعدّها مفيدة وضروريّة بحكم إيماننا بالرؤية الكونيّة الإلٰهيّة والإسلاميّة ،

وحتّىٰ إذا لاحظنا في بعضها شرّاً فنحن نعدّ تلك الشرور من لوازم العالم الطبيعيّ وعالم المادّة والمادّيات ، وبناءً علىٰ هذا لا يكون منها مفرّ .

ولكي نستوعب الرؤية القرآنية بالنسبة لهذه الألوان من الاختلافات نجد من المناسب ذكر بعض الآيات الشريفة :

١ ـ **﴿ ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمين ﴾**[١] . فقد تعرّضت هذه الآية الكريمة لذكر اختلافين : أحدهما طبيعيّ تماماً (وهو اختلاف الألوان) ، والآخر خاضع لتأثير العوامل الطبيعيّة بنحوٍ أو بآخر (وهو اختلاف اللغات أو اللهجات ، ويتوقّف ذلك على اختلاف مواقف المفسّرين) ، وعدّتهما وعدّت التفكيرَ فيهما والعلمَ بهما من الأمور المبيّنة للحكمة الإلٰهية .

٢ ـ **﴿ ومن الناس والدوابّ والأنعام مختلف ألوانه كذلك ﴾**[٢] . وفي هذه الآية الشريفة أيضاً أشير إلىٰ اختلاف ألوان الناس (والحيوانات والأنعام) .

٣ ـ **﴿ يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثىٰ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾**[٣] ففي البدء أشارت هذه الآية الكريمة إلىٰ وجه الاشتراك بين جميع الناس ، وهو انحدارهم من رجل واحد وامرأة واحدة ، ثم أكّدت علىٰ إحدىٰ جهات اختلافهم ، وهي الناشئة من انتسابهم إلىٰ شعوب متعدّدة وقبائل مختلفة . وفائدة هذا اللون من الاختلاف هي تعرُّف بعض الناس علىٰ البعض الآخر حتّىٰ تتيسّر العلاقات والارتباطات المتوقّفة علىٰ هذا التعرُّف . ويمكننا أن نفهم من سياق الآية أنّ هذا اللون من الاختلاف أيضاً ، مثل الاختلاف في الألوان واللغات واللهجات ، قد لوحظ في أصل نظام الخلقة وعالم الوجود ، بمعنىٰ أنّ الحكمة والعناية الإلهيّة قد تعلّقت به ، ومن الواضح أنّ هذا لا يتنافىٰ إطلاقاً مع تكامل الناس ، وإنّما هو يُعد الأرضية لظهور المجتمع وتقدُّم الفرد .

٤ ـ **﴿ ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم علىٰ بعض للرجال نصيب ممّا**

---

(١) سورة الروم، الآية: ٢٢.
(٢) سورة فاطر، الآية: ٢٨.
(٣) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

اكتسبوا وللنساء نصيب ممّا اكتسبن واسألوا الله من فضله إنّ الله كان بكلّ شيء عليماً ﴾[1]

فالجملة الأولىٰ من هذه الآية الكريمة مطلقة بحيث تشمل كلّ ميزة وامتياز ، سواء أكان تكوينيّاً أم تشريعيّاً ، وسواء أكان من المزايا الطبيعيّة الجسميّة البدنيّة أم من المزايا الطبيعيّة النفسيّة والروحيّة ، وسواء أكانت ميزة يتمتّع بها فرد علىٰ فرد أم فئة علىٰ فئة أم طبقة علىٰ طبقة . فالله سبحانه وتعالىٰ يطلب من الناس أن لا يتمنّوا أيَّ مزيّة أو فضيلة قد ظفر بها فرد آخر أو فئة أخرىٰ أو طبقة أخرىٰ ، سواء أكان هؤلاء الناس متمتّعين بميزة أخرىٰ وفضيلة أخرىٰ ، بحيث يفتقدها ذلك الفرد أو تلك الفئة أو تلك الطبقة ، أم لا . فالبعض يتخيّل أنّ مقتضىٰ العدل الإلهيّ هو مساواة مجموع المواهب الّتي يمنحها الله أيَّ فرد لمجموع المواهب التي يهبها أيّ فرد آخر ، فإذا كان هناك شخص يتمتّع باستعداد علميّ أكبر من استعداد شخص آخر فإنّ ذلك الأوّل لا بدّ أن يكون استعداده الفنيّ أقلَّ من الثاني حتّىٰ يكون مجموع استعدادهما متساوياً . ونحن لا نوافق علىٰ هذا الزعم ، ولا نعدّ عدم التساوي في مجموع المواهب الإلٰهيّة للأفراد خلافاً للعدل الإلهيّ أيضاً . وعلىٰ أيّ حال فالله سبحانه وتعالىٰ قد منح كلَّ فرد أو فئة أو طبقة مزيّة لم يتفضّل بها علىٰ سائر الأفراد أو الفئات أو الطبقات ، سواء أكان قد وهبهم مزايا أخرىٰ أم لم يهبهم ، وقد طلب من الجميع أن لا يتمنّوا ما يفتقدونه ، لا ينبغي أن يقول الرجال « ليتنا كنّا نساءً » ولا ينبغي أن تقول النساء « حبّذا لو كنّا رجالاً » ، ولا يحسن أن يقول أصحاب البشرة السوداء « يا ليتنا كنّا من أصحاب البشرة البيضاء » أو . . . فمثل هذه الأمانيّ علاوة علىٰ كونها من لغو الحديث وليس فيها أيّ فائدة أو نتيجة فإنّها ناشئة من الغفلة عن الحكمة الإلٰهية وفلسفة الوجود .

وفي خاتمة المطاف يحسن التذكير بهذه الملاحظة وهي أنّنا لا نقصد بكون الاختلافات الطبيعيّة جبريّة وغير قابلة للرفع أنّ الناس لا تأثير لهم إطلاقاً في كمّها وكيفها . ففي الحقيقة أنّ بعض علل وعوامل هذه الاختلافات واقع ـ بشكل أو بآخر ـ تحت اختيار الناس . فكثير من نصائح الإسلام في باب انتخاب الزوج

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٢.

وآداب الزواج وفترة الحمل وآداب الرضاعة واختيار المربّية وطعام الطفل و . . .
إنّما هي للحيلولة دون ظهور الاختلالات والاضطرابات الجسميّة والروحيّة والدماغيّة . وأمّا كون الاختلافات الطبيعيّة جبريّة فهو يعني أنّ كلّ فرد ليس مختاراً بالنسبة للخصائص الجسميّة والنفسيّة والذهنيّة الموجودة لديه بالفعل ، وإن كان من الممكن أن يكون له تأثير اختياريّ ـ ولو أنّه ضئيل جدّاً ـ في تقويتها وإضعافها . فبعض ألوان النقص في الخلقة والتخلّف الجسميّ والروحيّ والذهنيّ يمكن رفعه وتداركه ـ إلىٰ حدّ ما ـ بتناول الأدوية وتنظيم منهج غذائيّ خاصّ والقيام ببعض ألوان الرياضة البدنيّة والتمارين الخاصّة وتغيير محلّ السكن ، و . . .



٢ ـ الاختلاف في « الوضع » و « المهمة » و « الموقع » الاجتماعي

من الواضح أنّ أفراد المجتمع الواحد يختلفون فيما بينهم من حيث الوضع الاجتماعيّ والمهمّة الاجتماعيّة والموقع الاجتماعيّ . فالوضع الاجتماعيّ لأبناء الأثرياء يختلف عن الوضع الاجتماعيّ لأبناء الفقراء ، بمعنىٰ أنّ بينهما اختلافات في فُرَص الحياة . (والمقصود من فرص الحياة هو مجموع القدرات التي تتوفّر للفرد للتمتّع بمزايا الحياة ، مثل الاستمرار في الحياة ، والمحافظة علىٰ السلامة ، تحصيل العلم ، والعمل المرغوب فيه ، والقدرة ، والظفر بدخل كافٍ ، وإحراز المناصب الرفيعة ، ورغد العيش ، والنموّ والعافية ، والأمن والحريّة) . وتختلف أيضاً المهمّة الاجتماعية للأفراد ، وهي تعني ذلك النشاط المعيّن الملقىٰ علىٰ عاتق كلّ فرد . فكلّ فرد يتولّىٰ مهمّة اجتماعيّة خاصّة تعيّنها عوامل متعدّدة كالوضع الاجتماعيّ لأبويه وجنسيّته وعمره ومدىٰ استعداده ورغبته ، وهي قد تختلف عن المهمّة الاجتماعيّة التي يتولّاها فرد آخر ، فأحدهم مثلاً يصبح عاملاً والآخر مهندساً والثالث طبيباً . ويختلف الموقع الاجتماعيّ للأفراد أيضاً ، بمعنىٰ أنّ القيمة التي يوليها المجتمع للمهمّة الاجتماعيّة التي ينهض بها أحد الأفراد تختلف عن القيمة التي يوليها للمهمّة الاجتماعية التي ينهض بها فرد آخر ، فمثلاً لا تتساوىٰ المواقع الاجتماعيّة التي يحتلّها المعلّم والقاضي وعالم الدين والممثّل السينمائي والمسرحيّ والضابط في الجيش وصاحب الحرفة .

ومثل هذه الاختلافات الاجتماعيّة تكون نصف جبريّة ونصف اختياريّة ، بمعنىٰ أنّها معلولة للعلل الطبيعيّة الجبريّة ، ومعلولة أيضاً للعلل الاختياريّة غير

الطبيعيّة . فلا ريب أنّ ولادة الإنسان في عائلة تتميّز بوضع اجتماعيّ خاصّ وجنسيّة وعمر واستعدادات ورغبات معيّنة ـ وكذا بالنسبة لسائر المواهب الإلٰهيّة ـ ليس واقعة تحت اختيار الفرد ، لكنّها في نفس الوقت مؤثّرة جدّاً في إيجاد الاختلافات الاجتماعيّة . فمثلاً إنّ كمية وكيفيّة القوى الجسميّة والبدنيّة لأحد الناس ليست خاضعة لاختياره ، ومع ذلك فستكون نتيجة عمل عاملين ـ مختلفين في هذه الناحية ـ مختلفة أيضاً ، واختلاف نتيجة العمل ستؤثّر بدورها في اختلاف النسبة المئويّة لاحتمال استخدامهما ومقدار دخلهما . وكذا إذا كانت لإنسانين رغباتٌ واستعدادات مختلفة ، وحتّى لو تشابها في سائر الجهات كالجنس والعمر والوضع الاجتماعيّ ، فإنّهما سيتخصّصان في فرعين علميّين أو عمليين مختلفين ، وبالتالي سيصبح لهما عملان وحرفتان مختلفتان ، ولمّا كانت لكلّ واحدة من هاتين الحرفتين خواصّ معيّنة ، فهي مثلاً تتميّز بمكانة وجاذبيّة وأجور خاصّة ولها مقدار من الحريّة ، فإنّ هذين الإنسانين سيظفران ـ بناءً على هذه المتغيّرات المذكورة ـ بمنصبين مختلفين في النظام الإداريّ للمجتمع ، فقد يكون لأحدهما منزلة أرفع وعمل أقوى جاذبيّةً ، بينما للآخر حريّة أكمل ودخل أكثر . والحاصل أن مثل هذه الاختلافات الاجتماعيّة ، وإن لم تكن مأخوذة من صميم الخلقة ، تقبل التأثير من الاختلافات الطبيعيّة والجبريّة .

وصحيحٌ أنّ لهذه الاختلافات جذوراً طبيعيّة وجبريّة لكنّها تتأثّر ـ من ناحية أخرىٰ ـ بعنصر الاختيار أيضاً . وبعبارة أخرىٰ إنّ الاختلافات الحاصلة في مجال الاستمتاع بالنعم الدنيويّة والماديّة ليست كلها معلولة للاختلافات الطبيعيّة والجبريّة ، وإنّما كثير منها :

أوّلاً : يتوقّف بشكل تامّ علىٰ الإرادة الحرّة لكلّ واحد من الأفراد في كيفيّة وكمّية الاستفادة من المواهب الإلٰهيّة .

ثانياً : يُناط أمره بالنظام القيميّ والثقافيّ والعوامل الفكريّة والعقائديّة للمجتمع .

ثالثاً : يستطيع المجتمع والحكومة تقويته أو إضعافه ، بمعنىٰ أنّ أفراد المجتمع أو الحكومة يستطيعون تشديد أو تخفيف كثير من علل وموجبات ألوان

الحرمان الماديّ والدنيويّ .

وهذا هو الجانب الاختياريّ الوحيد للاختلافات الاجتماعيّة الذي يمكن تجنّبه ويوصف بأنّه « ينبغي أو لا ينبغي » ، وها هنا أيضاً نلاحظ اختلاف وجهات النظر ، فبعضهم يسلك سبيل الإفراط ، والبعض سبيل التفريط ،والبعض الثالث هو الذي يقف علىٰ حدّ الاعتدال ويتميّز برؤية واقعيّة .

فعلى طول التاريخ البشريّ وُجد مفكّرون ـ وبعضهم يعيش في زماننا ـ وهم يرون أنّ أفراد الإنسان الذين ابتلوا بألوان النقص والعيوب والضعف الجسميّ أو الروحيّ أو الذهنيّ يجب أن يُتركوا علىٰ حالتهم ووضعهم ، بل لا بدّ من طردهم من الساحة الاجتماعيّة وإراحة العباد والبلاد منهم ، وبعبارة أخرىٰ : لا ينبغي محاولة التخفيف والحدّ من الاختلافات الطبيعيّة والاختلافات الاجتماعيّة الناشئة منها . فأرسطو مثلاً يعتقد أنّ « بعض الناس حرٌّ ـ بحكم القوانين الطبيعيّة ـ والبعض الآخر عبد ، والعبوديّة حسنة لهؤلاء ونافعة »[1] . وذلك لأنّ الطبيعة « قد جعلت أجسام العبيد قويّة للقيام بالأعباء المنحطّة في الحياة »[2] وفي المقابل قد حَرمْتهم تماماً من القدرة علىٰ التفكير[3] . ومن بين هؤلاء المفكّرين يتميّز الكاتب والشاعر والعالم الألمانيّ نيتشه[4] بصراحة أكبر وإفراط أكثر . فهو يصرّح من دون أيّ غموض بأنّه لا بدّ من إعلان الحرب علىٰ كلّ المتخلّفين من الناحية الجسميّة أو النفسيّة أو الفكريّة أو النسبيّة أو من أيّة جهة أخرىٰ . ولا بدّ من النضال ضدّ العمّال والمُعدِمين والعبيد وحتّىٰ النساء وجميع المدافعين عن هؤلاء الضعفاء . وأساساً فإنّ الناس العاديّين ـ الذين يشكّلون الأكثريّة في كلّ مجتمع ، وهو يسميّها عادة بالمجموعة التي لا رأس لها ولا ذَنَب ـ يتعيّن استخدامهم كجسر لرقيّ وعزّة الأقليّة من الأشراف والنبلاء ، ولا ينبغي النظر إليهم بعنوان كونهم أناساً مستقلّين في السير نحو السعادة والرفاه . إذن إذا وجدنا من الضروريّ أن يتعذّب جميع هؤلاء الناس الحقراء من أجل أن تبقىٰ وتحيا الأقليّة الراقية فلا مانع

---

(١) سياست، ص ١٢ .

(٢) سياست، ص ١٢ .

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٦ .

(٤) Nietzsche .

منه ، وذلك لأنّ شقاء كلّ الشعب أقلّ أهميّةً من عذاب تلك الفئة الراقية أو حتّىٰ فرد عظيم . ولهذا يتحتّم علىٰ الأشخاص النبلاء أن يشنّوها حرباً لا هوادة فيها ضدّ الجماهير الدانية من أجل الحفاظ علىٰ ذواتهم . وذلك « الرجل العظيم » (سوبر مان) الذي يجب أن يُضحّىٰ بكلّ أحد وكلّ شيء من أجل تحقُّقه ليس هو من قبيل العرفاء أو المصلحين الاجتماعيّين أو الحكماء أو أيّ إنسان آخر (حتّى الفيلسوف اليونانيّ الكبير سقراط (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ـ ق . م) . فهو يعدّ إنساناً عاديّاً من عامّة الناس بسبب أصله ونسبه المنحطّ ، وتلك جريمة لا تغتفر) ، وإنّما هو موجود عار تماماً من الرحمة قاسي القلب مكّار لا يحبّ شيئاً سوىٰ زيادة قدرته ، ويضحّي في سبيل ذلك بجميع أفراد الإنسان ، وهو يهتمّ بمصالحه إلىٰ الحدّ الذي لا يبالي إذا ما ضحّىٰ بأرواح الناس من أجلها ، إنّه ذلك الشخص الذي يملك أكبر قدرة للإرادة وأقلّ ما يتصوّره من الخوف والرحمة والليونة والمواساة .

وخلاصة القول فإنّ نيتشه يحبّ غرور النبلاء والحرب وعدم الرحمة ، ويجعل حبّ الذات واجب كلّ إنسان تدور أخلاقه حول محور الظفر بالقدرة ، ويتصوّر أنّ الرحمة والشفقة بالبؤساء ضعف يتحتّم عليه أن يقاومه[١] .

ويقرب من هذه الآراء ، ولكن بشكلٍ أخفّ وأهدأ ، رأي الذين يبرّرون الفقر بالمشيئة الإلٰهيّة ، وهم يحذّرون من محاولة محو الفقر لأنّ إرادة الله قد تعلّقت بأن تولد مجموعة من الناس وتعيش وتموت فقيرةً . ويُعدّ هذا الاستدلال ـ بأيّ نيّة أو قصد كان ـ أحد الموارد الخاطئة لاستنتاج الأحكام العمليّة والقيميّة من الإدراكات النظريّة والواقعيّة ، والقرآن الكريم ينقله عن لسان الكافرين : ﴿ **وإذا قيل لهم أنفقوا ممّا رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه** ﴾[٢] .

---

(١) ليرجع من شاء إلى هذين الكتابين باللغة الفارسية وهما: تاريخ فلسفة غرب، الجزء الثالث، الفصل الخامس والعشرون (ص ٤٦٩ ـ ٤٩٢)، وتاريخ فلسفة، تأليف ول ديورانت، ترجمه إلى الفارسية الدكتور عباس زرياب خوئى، الشركة المساهمة للكتب الجيبية (شركة سهامي كتابهاي جيبي)، الطبعة السادسة، ١٣٩٤ هـ . ق، طهران، الجزء الثاني، الفصل التاسع (ص ٥٤١ ـ ٦٠٠).

(٢) سورة يس، الآية : ٤٧ .

وفي الطرف المقابل لهذا الرأي يوجد رأي المعتقدين بضرورة محو جميع الامتيازات الاجتماعيّة وأحياناً يندفعون إلىٰ حدّ الإصرار علىٰ رفع الامتيازات الاجتماعيّة العادلة الحقّة أو إنكار الاختلافات الطبيعيّة التي تشكّل المنشأ لتلك الامتيازات الاجتماعيّة الصحيحة العادلة .

ورأي الإسلام في هذا المجال معتدل وواقعيّ أيضاً ، ولكي نفهم هذا الرأي بصورة دقيقة يتعيّن علينا الرجوع إلىٰ نظام الإسلام العقائدي ونظامه الخُلقيّ ونظامه الفقهيّ والحقوقيّ والاقتصاديّ .

فمن وجهة نظر النظام العقائديّ للإسلام لا تُنكر الامتيازات الطبيعيّة والجبريّة ولا الامتيازات الاجتماعيّة الناشئة منها ، وإنّما يتمّ الاعتراف بوجود هذين اللونين من الاختلافات ويتمّ تبريرها أيضاً بدليلين :

الدليل الأوّل : هو أنّ هذه الاختلافات هي التي تجعل تقسيم العمل أمراً ممكناً . فلو لم توجد هذه الامتيازات فإنّ الناس لا يستطيعون استخدام بعضهم بعضاً ودفعهم للعمل . ولا ريب أنّه إذا لم يتحقّق تقسيم العمل ولا استخدام بعض الناس للبعض الآخر فإنّ عجلة النظام الاجتماعيّ لا تدور : ﴿ **نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتّخذ بعضهم بعضاً سُخرياً** ﴾[1] .

وقد يكون التسخير من جانب واحد ، بمعنىٰ أنّ شخصاً يسخّر آخر ليقوم له بعمل ما ، لكنّه هو لا يؤدّي له في المقابل أيّ عمل ، وقد يكون التسخير من الجانبين ، بمعنىٰ أنّ أحدهما يستخدم الآخر في عمل في جهة معيّنة ، والآخر أيضاً يسخّر الأوّل لعمل في جهة أخرىٰ . ولم تنصّ هذه الآية الكريمة علىٰ التسخير من جانب واحد ولا من الجانبين ، وإنّما هي تحتمل الوجهين :

الدليل الثاني : هو أنّ هذه الامتيازات هي التي تمهّد السبيل وتصبح وسيلة لاختبار الناس ، سواء أكانوا ضعفاء ومستخدمين أم أقوياء ومستخدمين .

فالاختبار ، وهو أعظم وأهمّ وأعمُّ السنن الإلٰهيّة في مجال الحياة الإنسانيّة

---

(١) سورة الزخرف، الآية : ٣٢.

وأشدُّها رفضاً للاستثناء ، لا يتيسّر إلا بوجود مثل هذه الاختلافات في الأوضاع الاقتصاديّة والأحوال المعيشيّة للناس : ﴿ **ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم** ﴾[1] .

إذن فالله سبحانه قد أوجد الامتيازات الاجتماعيّة الناشئة من الاختلافات الطبيعيّة لغايتين ، علىٰ أقلّ تقدير ، هما : إمكانيّة تقسيم العمل ، وامتحان الناس . لكنّه يجب الالتفات إلىٰ أنّ هذه الرؤية الإسلاميّة تختلف اختلافاً كبيراً عن رؤية أولئك المفكّرين الذين يمثّلهم القسّيس المسيحيّ الإنجليزي[2] وهو من أبناء القرن التاسع عشر بقوله : « إنّ الجوع لقادر علىٰ استئناس أشدّ الحيوانات افتراساً ، وهو قادر علىٰ أن يعلّم أكثر الأفراد تمرّداً الطاعة والأدب والانقياد . وعلىٰ الإجمال فالجوع هو الذي يستطيع أن يلجم هؤلاء (الناس الفقراء) ويجرَّهم نحو العمل ، والجوع لا يشكّل ضغطاً سلميّاً وهادئاً ومستمرّاً فحسب وإنّما هو يعتبر أشدّ البواعث الطبيعيّة للنشاط والعمل ويوفّر أقوىٰ حزام للجدّ والنهوض بالمسؤوليّات . وأمّا إذا أشبع الجوع بفضل إحسان الآخرين فإنّ ذلك يؤدّي إلىٰ فراغ بال الناس الفقراء ويمكّنهم من أكثر السبل استقراراً واطمئناناً . فالعبد لا بدّ من حمله علىٰ العمل ، وأمّا الإنسان الحرّ فإنَّه يمكن تركه ليهتدي بما تقتضي به بصيرته »[3] .

إنّ مثل هذه الآراء هو الذي يدفع كارل ماركس وأتباعه وآخرين كثيرين للقول بأن علماء الدين قد اتّحدوا مع أصحاب السلطة والرأسماليّين ، وهم يعينون أعداء الجماهير علىٰ سحق الحرّية وامتصاص دماء العمّال والمُعدمين (وهذا هو ثلاثيّ الذهب والقوّة والتزوير ، أو الذهب والسكّين والمسبحة) .

والواقع أنّ مثل هذه الآراء نابعة من الخلط والاشتباه بين التكوين

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٦٦.

(٢) Town Send.

(٣) هذا النص منقول من كتاب جامعة نو تأليف ادوارد هالت كار، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة محسن ثلاثي، الطبعة الأولىٰ، دار أمير كبير للنشر (مؤسسة انتشارات أمير كبير)، ١٣٩٥ هـ . ق، ص ٤٥.

والتشريع ، بين الإرادة الإلهيَّة التكوينيّة والإرادة الإلهيّة التشريعيّة ، بين النظام التكوينيّ والنظام التشريعيّ . فكلّ ظاهرة من ظواهر العالم ، سواء أكانت متحقّقة باختيار الفرد نفسه أو باختيار فرد آخر أو أفراد آخرين أو كانت معلولة لعلل جبريّة ، فهي من حيث كونها أمراً واقعاً ومتحقّقاً تُعدّ نتيجة للنظام العلّي والمعلوليّ السائد في العالم ، وداخلة في نظام القضاء والقدر الإلٰهيّ ، ومشمولة للمشيئة والتدبير والإرادة الإلٰهيّة ، ومنتسبةً ومستندة إليه تعالىٰ ، ومن هذه الناحية فهي خاضعة للنظام التكوينيّ وتتميّز بأحكام خاصّة ، وأمّا من حيث إنّ الفرد يستطيع أن يتصرّف فيها باختياره ، ويستطيع أن يسلك طريقاً من عدّة طرق أمامه ، أي من حيث كونها موضوعاً لمجموعة من الأفعال الاختياريّة للفرد (سواء أكانت تلك الأفعال متعلّقة بالجوارح الظاهريّة أم الجوانح الباطنية) ، فهي من هذه الناحية خاضعة للنظام التشريعيّ ولها أحكام أخرىٰ .

فمثلاً من يُبتلىٰ بمرض من الأمراض ، فمن جهته كون هذا الابتلاء بالمرض منتسباً إلىٰ الله تعالىٰ فإنّه يتعيّن عليه الصبر والتسليم والرضا والتوكّل ، ولكنّ هذا الأمر لا يتنافىٰ مع الأسف والندم والتوبة من التقصير فيما إذا كان هو السبب في تورّطه بذلك المرض ، ولا يتنافىٰ مع العفو أو الانتقام من الفرد الآخر أو الأفراد الآخرين الذين ساهموا في تورّطه بذلك المرض ، وعلىٰ أيّ حال فهو مكلّف بأن لا يدّخر جهداً في سبيل أن يستعيد صحّته وسلامته ، بحيث إنّ أيّ إهمال في موضوع معالجته ومداواته يستحقّ عليه اللوم والعقوبة .

والأمر علىٰ هذا المنوال أيضاً في الشؤون الاجتماعيّة ، فإذا ابتلي الناس مثلاً بالزلازل (أو البراكين أو السيول أو بالجفاف والغلاء أو الأوبئة أو . . .) فإنّهم يتعيّن عليهم جميعاً التحلّي بالصبر والتسليم والرضا والتوكّل ، من جهة أنّ هذه الزلازل منتسبة إلىٰ الله تعالىٰ ، إلاّ أنّ هذه القيم الأخلاقيّة الإيجابيّة لا تتنافىٰ مع التوبة لله والاستغفار منه فيما إذا كانت أفعالهم السيئة والرديئة هي الّتي أدّت إلى نزول هذا البلاء ، ولا تتعارض مع أن تبذل كلّ واحد منهم ما يستطيع لإنقاذ سائر المتضرّرين بالزلازل والقيام بما يؤدّي إلىٰ التخفيف من آلامهم ومصائبهم ومساعدتهم في المحافظة علىٰ حياتهم . إنّ الرضا بالقضاء الإلهيّ لا يستلزم أبداً أن يكفّ الإنسان عن تقديم يد المساعدة لمن يتعرّضون للهلاك والمصائب ،

متعلّلاً بأنّ الله تعالىٰ هو الذي شاء أن يورّط هؤلاء بمثل هذه الأوضاع والأحوال .

إنّه لا بدّ من التفكيك بين هاتين الحيثيّتين وهما حيثيّة الانتساب لله تعالىٰ وحيثيّة وقوعها موضوعاً لمجموعة من الأفعال الاختياريّة والتكاليف والقيم . ففي مقابل أيّ حادثة يجب علىٰ كلّ واحد منّا أن يتمتّع بالصبر والصمود والاطمئنان والرضا والتوكّل بمقدار ما يرىٰ أنّ تلك الحادثة مرتبطة بالله (ومن الواضح أنّ المعرفة الكاملة بالتوحيد الأفعاليّ تجعلنا ننظر إلىٰ جميع الأفعال بما أنّها من الله تعالىٰ) ، إلاّ أنّ عليه مسؤوليّات أخرىٰ أيضاً : فلو كانت له يد في إيجاد تلك الحادثة غير المطلوبة فيجب عليه التوبة والإنابة ، وإذا كان للآخرين تأثير في إيجادها فإنّه يتحتّم التعامل معهم كما ينبغي ، وعلى أيّ حال فلا بدّ من تنظيم النشاطات الاختيارية لكي تحتلّ موقعها في مجموعة الأسباب والمسبّبات ويحاول ، بمقدار ما يستطيع ، أن يوجد تغييراً في الاتّجاه المطلوب ويُدخل تحسيناً علىٰ الأوضاع والأحوال .

وبناءً علىٰ هذا فإذا قيل إنّ إرادة الله التكوينيّة قد تعلّقت بوجود الامتيازات الاجتماعيّة في كلّ مجتمع حتّىٰ يتيسّر للناس استخدام بعضهم بعضاً وحتّىٰ يتمّ امتحان الأقوياء والأغنياء بوجود الضعفاء والفقراء ، وامتحان هؤلاء أيضاً بوجود أولئك ، فإنّ هذا القول لا يتنافىٰ مع التأكيد علىٰ أنّ إرادة الله التشريعيّة قد تعلّقت بأن يخصّص القادرون والأثرياء جانباً من أموالهم باعتباره حقّاً للضعفاء ثمّ يقدّمونه لهم[1] . وتلك الإرادة التكوينيّة لا تلغي التكليف عن أيّ قادر وثريّ ، بل هي تمهّد السبيل لكثير من التكاليف والامتحانات والمسؤوليّات حتّىٰ يُمتحن الأشخاص الأثرياء والضعفاء معاً . وعلاوة علىٰ ذلك لمّا كانت أفعال الناس الاختياريّة خاضعة بدورها أيضاً للنظام التكوينيّ فإنّ سلوك المنعّمين هو بنفسه يصبح موضوعاً للتكاليف اللاحقة للمحرومين ، وسلوك المحرومين يغدو موضوعاً للتكاليف اللاحقة للمنعّمين .

ومن ناحية أخرىٰ : لا ينبغي أن يتوهّم أحد أنّه لمّا كان النظام التشريعيّ الإسلاميّ يحرّم أكل أموال الناس بالباطل والتطفيف في الوزن والربا والسرقة وكنز

---

(١) ليرجع من شاء إلىٰ الآية (١٩) من سورة الذاريات، والآية (٢٥) من سورة المعارج.

الذهب والفضّة وكلّ لون من ألوان الظلم والتعدّي ، إذن فالرزق ليس بيد الله تعالىٰ ولا ينبغي عدُّ سعة وضيق رزق أناس من الأمور الخاضعة للإرادة والتدبير الإلٰهيّ الحكيم . فتلك المقدّمة لا ربط لها بهذه النتيجة . فكلّ إنسان مكلّفٌ بأن يسعىٰ ويبذل جهده ليكسب الرزق لنفسه وعائلته ، وأن لا يتعدّىٰ ولا يظلم أحداً في هذا السبيل ، وأن يعدّ جانباً من دَخله وأَمواله حقّاً للضعفاء والمحرومين . وفي نفس الوقت لمّا كانت حتّىٰ أفعال الناس الاختياريّة والنتائج والآثار المترتّبة عليها ـ من مرغوبة وغير مرغوبة ـ خاضعة لنظام القضاء والقدر الإلٰهيّ ، بمعنىٰ أنّها في مستوىٰ أرفع منسوبةٌ إلى الله تعالىٰ ، فضيق رزق المحرومين الذين يعيشون الفاقة نتيجة ظلم الآخرين لهم وتعدّيهم عليهم منسوبٌ لله أيضاً ، من دون أن يسلب ذلك الاختيار ويرفع التكليف والمسؤوليّة عن الظالمين والمتطاولين .

والحاصل : صحيحٌ أنّه بمقتضىٰ التوحيد الأفعاليّ فكلّ ما يقع في عالم الوجود ـ سواء أكان تحت اختيار الإنسان أم لم يكن ـ فهو بالتالي داخل في نظام القضاء والقدر وتدبير العالم ، إلاّ أنّ هذه الحقيقة لا تبرىء ساحة أيّ مذنب . إذن لو اندفع البعض ـ عن جهل وعدم وعي أم نتيجةً لبعض الرواسب والأحكام المسبقة أم بعض الدوافع والأغراض النفسانيّة والشيطانيّة ـ للقول بأننا كيف نساعد من أراد الله أن يضيّق عليهم الرزق ويجعلهم ضعفاء ، مستنداً في ذلك إلىٰ الإرادة الإلهيّة التكوينيّة ، أو للقول بأنّ الله سبحانه وتعالىٰ ليس قادراً علىٰ الإطلاق ولا يستطيع أن يؤمّن للناس أرزاقهم أوليس رزّاقاً أوليس له غرض حكيم من إيجاد هذه الامتيازات الاجتماعيّة ، مستنداً في ذلك إلىٰ الإرادة الإلهيّة التشريعيّة ، فإنّ هذا المتحدّث قد تكلّم بما يخالف نصوص وتصريحات القرآن الكريم والروايات الشريفة .

إذن من وجهة نظر النظام الأخلاقيّ الإسلاميّ يتعيّن علىٰ الأثرياء والمنعّمين أن يمنحوا الضعفاء والمحرومين جزءاً من أموالهم لكي تضيق الهوّة الاجتماعيّة الواسعة بين الفريقين أو ما يطلق عليه اصطلاحاً « تقليل الامتيازات الطبقيّة » ، لكي يظفر المجتمع بالتوازن الاقتصاديّ والاجتماعيّ ، وأن يتمّ ذلك العطاء بصورة ليس فيها مَنٌّ ولا أذىٰ للآخرين ، وبشكل يحفظ لهم كرامتهم وعزّة أنفسهم .

ولمّا كان الإسلام مهتمّاً بالتكامل الباطنيّ والمعنويّ لكلّ واحد من أفراد الإنسان ، ويعدّ هذا التكامل نتيجة لأفعال الناس الحرّة وإرادتهم المختارة فحسب ، فإنّه يبحث في بداية الأمر عن حلّ كلّ مسألة اجتماعيّة في التعليم والتربية الأخلاقية . ولهذا فهو يلجأ ـ قبل كلّ شيء ـ للإرشادات الأخلاقيّة للحدّ من الامتيازات الاجتماعيّة الفاحشة . ولكنّه ملتفت إلىٰ هذه الحقيقة وهي أنّ التعليم والتربية الأخلاقيّة ليست كافية ولا تؤدّي إلىٰ نتائج إيجابيّة تصل إلىٰ حدّ النصاب ، لأنّ في كلّ مجتمع توجد طائفة كبيرة من الأفراد لا تحبّ أن تكون تابعة للنظام الخلقيّ والقيميّ الصحيح والمطلوب ، فهي تتصرّف خلاف موازينه ومعاييره ، ولهذا كان للإسلام نظام فقهيّ وحقوقيّ واقتصاديّ يتميّز بأحكام ومقرّرات إلزاميّة ، والحكومة الإسلاميّة هي التي تضمن تنفيذها وتطبيقها في واقع الحياة . وعلاوة علىٰ هذا فالنظام الحقوقيّ الإسلاميّ يأذن للحكومة الإسلاميّة في أن تضع القوانين والقواعد لسدّ الاحتياجات الضروريّة ، وبموجبها تفرض علىٰ بعض الناس أن يعطوا جانباً من أموالهم للمحتاجين أو ينفقوها في المجالات العامّة .

وهناك واجبات أيضاً علىٰ الفرد المحروم والضعيف من وجهة نظر النظام الخُلقيّ الإسلاميّ . منها أن لا يعترض علىٰ فعل الله تعالىٰ ، كأن يقول مثلاً : لماذا كنت ضعيفَ الجسم والآخر قويَّه ؟ لماذا كنت ذا استعداد ضعيف والآخر ذا استعداد قويّ ؟ لماذا أصبحت في وضع اجتماعي سيّء والآخر في وضع اجتماعي جيّد ؟ وإنّما عليه أن يتحلّىٰ بالصبر علىٰ المصائب والبلايا والاستسلام إزاء أحكام الله تعالىٰ وأوامره التكوينيّة والتشريعيّة ، والرضا بقضاء الله وقدره ، والتوكّل والاعتماد علىٰ الله سبحانه وحده .

والواجب الآخر هو أنّ الذين يتعيّن عليهم سدّ احتياجاته الضروريّة (وهم الأبوان والأبناء في الدرجة الأولى ، والأخوة والأخوات وسائر الأقارب في الدرجة الثانية ، وعامّة الناس في الدرجة الثالثة ، والحكومة الإسلاميّة في الدرجة الرابعة) إذا لم يخفّوا لمساعدته وسدّ احتياجاته ، إما لأنّهم لا يعلمون بضعفه وإمّا لأنّهم مقصّرون وعاصون ، فإنّه يتحتّم عليه أن يتّصف بالعفّة بمقدار ما يستطيع ويحفظ

كرامة نفسه وعزّة روحه ، وأن لا يشكو حاجته ، وإنّما يتحمّل الشدائد والمصاعب ، ولا سيّما إذا لم يكن هناك مقصّر في هذا المجال ، وكانت الحكومة الإسلامية مثلاً متورّطة في أوضاع استثنائيّة وغير عاديّة كالحرب . والقرآن الكريم يثني علىٰ الصابرين ذوي العفّة : ﴿ . . . **يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفّف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً** ﴾[1] .

وأساساً فإنّ للصبر وتحمّل المشاقّ قيمة خُلقيّة إيجابيّة ، وتكون هذه القيمة مضاعفة في بعض الأحيان ، مثلاً عندما يخل المسؤولون بواجباتهم إزاء المحرومين والضعفاء فلا ينشطون للتقليل من الامتيازات الطبقيّة الفاحشة في المجتمع ، لكنّ المحرومين يعلمون أنّهم لو ثاروا ضدّ هؤلاء فإنّ ثورتهم تُستغلّ استغلالاً سيّئاً من قَبل الأعداء ، وبشكل عام فإنّها لا تُحقّق المصلحة والمنفعة للنظام الإسلاميّ والأمة الإسلاميّة ، فيحبسون أنفسهم عن القيام ضدّ النظام ، لا شك أنّ لذلك قيمة مضاعفة .

ومن الواضح أنّه في بعض الأحيان أيضاً قد تتعارض قيمة الصبر مع قيمة واجب أهمّ منه ، كما لو كان صبر المحرومين والضعفاء وسكوتهم عن حقّهم مؤدّياً إلىٰ شيوع الاستغلال الظالم وكنز الثروات والاستعلاء والطغيان ، فإنّ قيمة الصبر حينئذٍ تتزاحم مع قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وليست الثورة عندئذ حقّاً للمظلومين والمحرومين ، وإنّما يجب عليهم أن يثوروا وينتزعوا حقوقهم ويسدّوا الطريق في وجه انتشار المفاسد الاجتماعيّة .



---

(١) سورة البقرة، الآية : ٢٧٣ .

٣ ـ الاختلافات الثقافية والاختيارية

نجد من الضروريّ في بداية الموضوع أن ننبّه علىٰ ملاحظة مهمّة وهي : صحيحٌ أنّ كلمة « الثقافة » تستعمل بكثرة في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة عموماً ، وفي علم الاجتماع ومعرفة الناس بصورة خاصّة ، إلاّ أنّها لا تتمتّع بمفهوم واحد معيّن محدّد ، وقد قُدّم لها لحدّ الآن أكثر من مائتين وخمسين تعريفاً . ونحن نستعمل هنا كلمة « الثقافة » للدلالة علىٰ معنىٰ عامّ يشمل جميع العلوم ، سواء أكانت علوماً عقليّة كالرياضيات والمنطق أم علوماً تجريبيّة أم علوماً نقليّة كالنحو والصرف والتاريخ ، ويشمل الفلسفة والعرفان والدين والفنّ والآداب والكلام والأخلاق والفقه والأنظمة القيميّة والحقوقيّة والأخلاقيّة والدينيّة ، ومعرفة الجمال والأعراف والعادات والآداب والرسوم . ويعتبر هذا المعنىٰ شبيهاً وقريباً جدّاً لأوّل تعريف علميّ لـ « الثقافة » صدر عام (١٨٧١) من قبل تايلور ، وهو لا يزال إلىٰ الآن مقبولاً عند علماء الاجتماع . وقد أخذت « الثقافة » في هذا التعريف بعنوان كونها كلاًّ مركّباً « يشتمل علىٰ الاعتقادات والفنّ والحقوق والأخلاق والرسوم وجميع الشؤون والعادات التي يكتسبها الفرد من المجتمع بعنوان كونه عضواً فيه »[(١)] .

وعلى هذا الأساس تغدو الاختلافات الثقافيّة اختلافات متعلّقة بالعلوم والمعارف والآراء والنظرات والعادات والأساليب والاتّجاهات النفسيّة ، فهي

(١) ليرجع من شاء إلىٰ هذه الكتب باللغة الفارسيّة: جامعة شناسي ص ١٤٦، وزمينة جامعة شناسي ص ١٢٠، وروانشناسي اجتماعي، الجزء الأوّل، ص ٩٥.

عائدة بشكل كبير إلىٰ الأمور النفسانيّة والباطنيّة والمعنويّة ، علىٰ العكس من الاختلافات التي هي من النوع الثاني فهي أكثر ما تتعلّق بالشؤون الجسميّة والظاهريّة والماديّة .

وتكون الاختلافات الثقافيّة اختياريّة ، بمعنىٰ أنّها ليست تابعة ولا معلولة لأيّ واحد من نوعَي الاختلافات السابقة ، وهي الاختلافات الطبيعيّة الجبريّة والاختلاف في الوضع والمهمّة والموقع الاجتماعيّ . صحيح أنّ العلل والعوامل الطبيعيّة والجبريّة ، كالوراثة ورحم الأمّ والبيئة الحيويّة والجغرافيّة أو العلل والعوامل الاجتماعيّة الإنسانيّة ، كالتعليم والتربية والسياسة والاقتصاد ، ليست عديمة التأثير إطلاقاً في إيجاد الاختلافات الثقافيّة ، إلّا أنّ القسم الأعظم من الاختلافات الطبيعيّة والاختلافات الاجتماعيّة ليس شديداً إلىٰ الحدّ الذي يمكن عدّه علّة ـ ولو بدرجة ضعيفة ـ مؤدّية إلىٰ الاختلافات الثقافيّة الفاحشة بين الأفراد والفئات والطبقات والمجتمعات الإنسانيّة ، وعلىٰ أيّ حال فالاختلافات الثقافيّة ليست تابعة للمتغيّرات الطبيعيّة والاجتماعيّة وإنّما هي وليدة حسن اختيار أو سوء اختيار الناس أنفسهم . وبعبارة أخرىٰ : ولو أنّه لا يمكن إنكار التأثير الإعداديّ والتمهيديّ للعوامل الطبيعيّة والاجتماعيّة في مجال ظهور الاختلافات الثقافيّة ، إلّا أنّه لا يمكن مع ذلك الاعتراف بدور إيجابيّ ومصيريّ وجبريّ لها . فمثلاً أيّ إنسان ، مهما كانت قوميّته ولونه ودمه وأصله ونسبه وجنسيّته وسنّه ووضعه الاقتصاديّ والاجتماعيّ ، فهو يستطيع أن يستوعب أنّ لعالم الوجود خالقاً واحداً ، ويمكنه الإذعان بأنّ ذلك الخالق يجب أن يُعبَد . ويستطيع أن يفهم ويعترف بأنّ له نفساً وروحاً ، غير بدنه وجسمه ، وأنّ وحدته وشخصيّته متوقّفة عليها ، وأنّه مختار وذو إرادة حرّة أيضاً ، وهو لهذا مكلّف ومسؤول وينتظره الثواب أو العقاب . وليس بإمكان أيّ عالم أن يحمل الإنسان جبراً علىٰ رأي أو عقيدة أو مذهب ، وشريعة أو كلُّ إنسان قادر دائماً علىٰ أن يترك الدين أو المذهب الذي هو عليه ليتمسّك بدين آخر أو مذهب مختلف . وقد يؤمن فردان من الإنسان بدينين مختلفين مع أنّهما أخوان قد خضعا لتأثير عوامل طبيعيّة واجتماعيّة متشابهة تماماً ، وقد ولدا في مكان واحد ونالا تربية متقاربة ، ونشآ نشأة متشابهة ولهذا فإنّ القرآن الكريم ينسب اختلاف الناس في أمر الدين إلىٰ سوء اختيار المنحرفين

أنفسهم ، وليس إلىٰ أيّ عامل آخر :

﴿ كان الناس أمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البيّنات بغياً بينهم . . . ﴾(١) .

﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلّا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾(٢) .

﴿ ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم ﴾(٣) .

﴿ وما كان الناس إلّا أمّة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون ﴾(٤) .

ويتضمّن ذيل هذه الآية الشريفة نغمة تهديد ، بمعنىٰ أن هؤلاء الذين يوجدون الاختلاف يستحقون منّا أن نُهلكهم إلّا أنّ مقتضىٰ القضاء الإلٰهيّ والحكمة من الخلق هو أن لا نُفنيهم بسرعة حتّىٰ يظهر مؤمنون من أبنائهم وحتّىٰ يُمتَحن آخرون بواسطتهم . فلا مصلحة في أن يعاقَب ويُعذّب بسرعة كلّ من يعصي ويتمرّد ، ولهذا السبب فقد أُخّر الجزاء الحقيقيّ الأساسيّ إلىٰ يوم القيامة :

﴿ ولقد بوّأنا بني إسرائيل مبوّأ صدق ورزقناهم من الطيّبات فما اختلفوا حتّىٰ جاءهم العلم إنّ ربّك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ﴾(٥)

﴿ ولقد آتينا بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوّة ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم علىٰ العالمين ☆ وآتيناهم بيّنات من الأمر فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم إنّ ربّك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون ﴾(٦)

---

(١) سورة البقرة، الآية : ٢١٣ .
(٢) سورة آل عمران، الآية : ١٩ ،
(٣) سورة آل عمران، الآية : ١٠٥ .
(٤) سورة يونس، الآية : ١٩ .
(٥) سورة يونس، الآية : ٩٣ .
(٦) سورة الجاثية، الآيات : ١٦ ـ ١٧ .

وتدلّ الآيات التي هي من هذا القبيل علىٰ أمرين هما :

أوّلاً : أنّ اختلاف الناس في أمر الدين ليس عن جهل وعدم معرفة ، وليس تابعاً لمتغيّر جبريّ حتميّ ، وإنّما هو معلول لسوء اختيارهم (بغياً بينهم) ، ولهذا فهو محرّم ويستوجب العذاب والعقاب .

ثانياً : أنّ الناس جميعاً مكلّفون بمحاربة هذه الظاهرة السيّئة للقضاء عليها . ونحن نعلم أنّ الرؤية القرآنيّة تؤكّد علىٰ أنّ الهدف من إرسال وبعثة الرسول الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ هو أن يهيمن علىٰ جميع الأديان ويوجد المجتمع الإسلاميّ العالميّ[1] .

﴿ ومن الذين قالوا إنّا نصارىٰ أخذنا ميثاقهم فنسوا حظّاً ممّا ذكّروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة . . . ﴾[2] فحسب هذه الآية الشريفة اعتُبرت العداوة والبغضاء ـ المنتشرة بين المسيحيّين والمؤدّية إلىٰ فتن ومحن كثيرة علىٰ طول التاريخ ـ عقوبةً علىٰ التخلّي عن العمل بالميثاق . إذن فالاختلافات الدينيّة والطائفيّة والآثار والنتائج السيّئة المترتّبة عليها مستندة أساساً إلىٰ سوء اختيار الناس أنفسهم .

﴿ ولا تكونوا من المشركين ☆ من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً كلّ حزب بما لديهم فرحون ﴾[3]

ويجب أن تكونوا باحثين دائماً عن الدين الحقّ والواحد ، وحافظين لوحدة دينكم واتّحاد مجتمعكم .

ولمّا كان موقف المدرسة الماركسيّة بالنسبة للاختلافات الاجتماعيّة والاختلافات الثقافيّة مخالفاً لموقفنا فليس من غير المناسب أن نتناول ذلك الموقف بالدراسة والتوضيح والنقد .

---

(١) ليرجع من أحبّ إلىٰ هذه الآيات : ٣٣/ التوبة، ٢٨/ الفتح، ٩/ الصف .

(٢) سورة المائدة، الآية : ١٤ .

(٣) سورة الروم، الآيات : ٣١ ـ ٣٢ .

٤ ـ جانب من قوانين وأحكام مدرسة ماركس

يمكننا القول أنّ المدرسة الماركسيّة تتكوّن من أربعة أبعاد :

الأوّل : هو البُعد الفلسفيّ الذي يسمّىٰ بـ « الماديّة الفلسفيّة » أو « الماديّة الجدليّة » (الماديّة الديالكتيكيّة) .

الثاني : هو بُعد فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع المسمّىٰ بـ « الماديّة التاريخيّة » .

الثالث : هو البُعد الاقتصاديّ المسمّىٰ بـ « الاقتصاد السياسيّ الماركسيّ » .

الرابع : هو البُعد السياسيّ الذي أُطلق عليه رسمياً اسم « الشيوعيّة العلميّة » عام ١٩٦٢ م .

والذي له ارتباط بموضوعنا الحاليّ هو البُعد الثاني ، وأمّا البُعد الرابع فارتباطه أخفّ ، لكنّه لمّا كان البُعد الثاني ، مبنيّاً تماماً علىٰ البُعد الأوّل لذا لا مفرّ لنا من التعرّض له أيضاً .

١ ـ المادية الفلسفيّة أو الماديّة الجدليّة : إنّ أتباع كارل ماركس يطلقون علىٰ فلسفتهم اسم « الماديّة الديالكتيكيّة » : فهي « ماديّة » من حيث نظرتها العامّة للأشياء ، وهي « ديالكتيكيّة » من حيث الأسلوب الذي اختارته للتعرّف علىٰ الأشياء .

ونبدأ بإلقاء نظرة على الناحية « الماديّة» منها . لمّا كانت المدرسة الماركسيّة ممثّلة لشُعبة من شعب مذهب أصالة المادّة وهي تُعدّ من نماذجه البارزة ، لذا يجب معرفة ما هو هذا المذهب بالمعنىٰ الأعمّ ، وما هي الطريقة الخاصّة للتفكير عند الماديّين ، وما هي أقوالهم المشتركة في المسائل الفلسفيّة المهمّة ؟

وفيما يلي نذكر جملة من آراء الماديّين :

١ ـ لا يوجد شيء سوىٰ المادّة . فالوجود منحصر في المادة والماديّات ، وهي آثار المادّة وخواصّها . وكلّ وجود فهو يعود إلىٰ الوجود الخارجيّ الماديّ الذي تستطيع حواسّنا أن تدركه ، وكلّ علم فهو يعود إلىٰ ما يمكننا وصفه وتوضيحه وتبيينه وتفسيره من تلك المادّة .

ب ـ إنّ المادة أمر أوّلي وأصيل بينما الفكر أو الشعور أمر ثانويّ وفرعيّ ، بمعنىٰ أنّه أمر تابع للطبيعة . وبعبارة أخرىٰ فالمادّة واقع أصيل يشتقّ منه الفكر ، وليس الفكر أو الشعور سوىٰ الانعكاس للمادّة . إذن فالمادّة متقدّمة ومتفوّقة علىٰ الفكر ، وذلك لأنّ المادّة هي التي تتمتّع بالوجود الجوهريّ فحسب ، وأمّا الفكر فإنّه لا يشكّل سوىٰ صفة لها .

جـ ـ لا وجود للروح ، وبعبارة أفضل فالروح ليست موجوداً جوهريّاً متعلّقاً بما وراء الطبيعة ، وإنّما هي خاصيّة من خواصّ المادّة التي تظهر في آخر مرحلة من مراحل تطوّر المادة .

د ـ لا وجود لله ، فالله ليس وجوداً قائماً بذاته ، وإنّما هو تصوّر ناشيء في الفكر الإنسانيّ . إذن فالله ليس خالقاً للعالم والإنسان ، وإنّما الإنسان هو الخالق لله والله ليس سوىٰ خيال صاغه ذهن الإنسان ، وهو فاقد لأيّ أساس واقعيّ خارجيّ .

هـ ـ يجب إحلال التفسير العلميّ للعالم محلّ التفسير الفلسفيّ له ، والعلوم ذاتها مبنيّة علىٰ القول بأصالة المادّة ، فالرؤية الفلسفيّة إذن لا قيمة لها إطلاقاً ، ويغدو ادّعاء الفلاسفة ـ بأنّ هناك مواضيع خاصّة وأصيلة تتميّز دراستها بأسلوب

خاصّ ولا تتيسّر دراستها بالأسلوب العلميّ ـ هراءً محضاً . وبعد ذلك نحاول إلقاء نظرة علىٰ الناحية « الديالكتيكيّة » في الفلسفة الماركسيّة . واختيار ضابطة لـ « الديالكتيك » أو الجدل العقليّ بين المفاهيم المتناقضة ، إنّما هو امتياز يُسجّل لهيجل ، وخلاصة ذلك هو التكرّر المنتظم والمتعاقب لهذه المفاهيم الثلاثة وهي : « الأطروحة » و « الطباق » و « التركيب » .

ويعترف كارل ماركس نفسه بأنّ ديالكتيكه مقتبس من هيجل مع إدخال بعض التغييرات عليه ، حيث كان منكوساً فأوقفه علىٰ رجليه كما يقول ماركس ، وكان مقصوراً علىٰ عالم الذهن ومجال صياغة المفاهيم ، فعمّمه ماركس ليشمل العالم الخارجيّ والأمور الواقعيّة . ونتعرّض هنا باختصار لأهمّ القوانين الديالكتيكيّة :

أ ـ قانون التغيير : كلّ شيء ممّا هو موجود وفي المكان الذي يوجد فيه فإنّه دائماً لا يبقىٰ علىٰ ما كان عليه . فكلّ شيء واقع في التاريخ ، بمعنىٰ أنّه في صيرورة دائمة وتطوّر مستمرّ ، وكلّ شيء فهو يتغيّر باستمرار .

ب ـ قانون التأثير المتبادل : فالطبيعة بدل أن تكون مركّبة من أشياءٰ منفردة ومستقلّة فإنّها تشكّل مجموعة تكون فيها الظواهر مرتبطة ببعضها وتتميّز بالتأثير المتبادل فيما بينها ، ويكون كلّ واحد منها مشروطاً بالآخر . ويكون التأثير والتأثّر المتبادل فيما بينها دائمياً . ويسود فيما بينها تبادل العمل والنفوذ . ولا تكون العلّية في جهة واحدة فحسب ، وإنّما المعلول أيضاً يؤثر على علّته ، فتصبح العلّية ذات طرفين . وفي الحركة العامّة للطبيعة يكون كل شيء واقعاً في نهاية مسير وفي بداية مسير آخر .

ج ـ قانون التناقض : إنّ كون الأشياء متغيّرة وكلّ واحد منها يتحوّل إلىٰ ضدّه ، ذلك ناشيء من أنّها تحمل التناقض في أعماقها ، بمعنىٰ أنّ كل واحد منها يحمل في أعماقه نفي ذاته . وحسب رأي هيجل فإنّ هذا القانون ـ وهو أنّ كل وضع يستلزم الوضع المقابل له ـ يقتصر علىٰ عالم الذهن وحده ، إلاّ أنّ قاعدة الجدل هذه لا بدّ من عدّها صادقة أيضاً في العالم الطبيعيّ نفسه . فالطبيعة دائماً تتميّز بمسيرة جدليّة . وخاصيّة التناقض الموجود في ماهيّة الشيء نفسه هي أنّ التصادم المتحقّق في أعماق الوجود يصبح مبدءاً للتحريك ، والحركة والتغيّر

ناشئان من هذا الجدل الدائم بين القوىٰ المتضادّة المغروسة في أعماق كلّ موجود . فالتصوّر عبارة عن السير الجدليّ للتناقضات المتحقّقة في عالم الواقع وتنعكس منها صورة في ذهن الإنسان .

د ـ قانون الرقيّ عن طريق القفز : ليس التغيّر وحده متحقّقاً فحسب ، وإنّما هناك الرقيّ أيضاً . فتغيّر الأشياء ليس دائماً بصورة تدريجيّة ومتّصلة ، بل قد يكون بصورة دفعيّة ومنفصلة ، مثل حركة الانفجار المفاجىء . وعلىٰ هذا الأساس فقد تظهر في الطبيعة صور أو واقعيّات جديدة لا تقبل التأويل بالصور أو الواقعيّات التي كانت منشأها . فأحياناً يحصل تحوُّل مفاجىء من الكمّية إلىٰ الكيفيّة ، كتحوّل الماء من حالة السيولة إلىٰ الحالة البخاريّة عندما تصل حرارته إلىٰ درجة المائة . والتركيبات الجديدة لا بدّ من تبيينها بالظواهر المتقدّمة عليها والتي أوجدتها ، إلاّ أنّه لا ينبغي غضّ النظر عن التغييرات الكيفيّة فيها ، ولا تحسن الغفلة عن هذا المعنىٰ وهو أنّ الرقيّ قد يحصل بصورة قفزة بعد الاضطراب ، وبعبارة أخرىٰ فإنّه قد يتمّ عن طريق الثورة . ومثل هذه التغيُّرات المفاجئة الثوريّة تُلاحظ في مجال الطبيعة وفي مجال التاريخ أيضاً .

هـ ـ إنّ حركة قانون التطوّر تكون بصورة حلزونيّة ، فالتطوّر لا يتمّ بصورة منحن منتظم متشابه دائماً ، ولا بصورة دائريّة أيضاً حتّىٰ يعود كلّ شيء إلىٰ نفس وضعه السابق الذي كان له في البداية ، وإنّما هو يتمّ بصورة حلزونيّة ، ومنحني الرقيّ والتكامل كأنّه يعود إلىٰ مبدئه ، غاية الأمر أنّه يلتقي بذلك المبدأ في نقطة تقع فوق المحلّ الأوّل . ومثل هذا التصوّر يؤكّد على أنّ التطوّر يحقّق أوضاعاً وأحوالاً أحدث وأرقىٰ في مسيرة الطبيعة والتاريخ .

وبالالتفات إلىٰ هذه القوانين الرئيسيّة للديالكتيك نلاحظ أنّ المدرسة الماركسيّة تنجرّ ـ شاءت أم أبت ـ لهذا الموقف ، هو أن لا تعدّ « الديالكتيك » أسلوباً لمعرفة الأشياء ودراستها علميّاً لاكتشاف التركيب الواقعيّ للعالم فحسب ، وإنّما يتحتّم عليها أن تعتبره قانوناً حقيقيّاً وخارجيّاً بحيث يسيطر علىٰ أعماق الحوادث الطبيعيّة ، وبعبارة أخرىٰ فمن وجهة نظر هذه المدرسة تعتبر الديالكتيك بمثابة أسلوب الفكر الإنسانيّ لدراسة الطبيعة وتبيينها ، ويعدّ أيضاً نظاماً منطقيّاً

لأعماق الأشياء كما هو مقتضىٰ ذواتها . فالديالكتيك طريقة وعقيدة معاً .

٢ ـ **المادة التاريخيّة** : وهم يعتبرون الماديّة التاريخيّة بعنوان أنّها النظريّة العلميّة المبيّة للقوانين العامّة للتحوّلات التاريخية في المجتمعات . وبهذه الصورة تصبح المادّية التاريخيّة ـ علىٰ العكس من الماديّة الفلسفيّة المسيطرة علىٰ جميع أبعاد الوجود ـ مقصورةً علىٰ مسيرة المجتمعات ومحدودة بالتاريخ فحسب . وموضوع الماديّة التاريخيّة هي قوانين علم الاجتماع المتحرّك وفلسفة التاريخ ، السائدة في جميع مراحل المجتمع البشريّ ، ومن جملتها مرحلة الشيوعيّة النهائيّة . وأهمّ هذه القوانين بصورة مجملة عبارة عن :

أ ـ في المجتمع والتاريخ لا وجود ولا تأثير لأيّ قوّة تتعلّق بما وراء الطبيعة ، وذلك للسببين التاليين :

أوّلاً : أنّ الوجود مساوٍ للمادّة .

ثانياً : أنّ المحرّك للمجتمع والتاريخ ، كالمحرّك لأيّ متحرّك آخر ، هو نفس ذلك التناقض الموجود في أعماقهما ، فالناس هم الذين يصوغون مجتمعهم وتاريخهم . ومن الواضح أنّ الناس لا يصوغون تاريخهم حَسَب ما يحبّون ويأملون ويريدون ، وإنّما يصوغونه حسَب ما تقتضيه التحوّلات الخاضعة للقوانين والأوضاع والأحوال الماديّة .

ب ـ إنّ ما هو بمنزلة الأساس أو الخفائض لكلّ مجتمع هو مجموعة قوىٰ الإنتاج والأوضاع الإنتاجيّة بين الناس . وليست هذه الحقيقة الاقتصاديّة ثانويّة ولا تبعيّة وإنّما هي أوليّة وأساسيّة . وهذه الحقيقة هي التي تسيطر علىٰ جميع الظواهر الاجتماعيّة وتقودها ، وبتَبَع هذه الحقيقة يتحتّم علينا تبيين النهائض للحياة الاجتماعيّة ، والمقصود من النهائض للحياة الاجتماعيّة هي مجموعة التصوّرات والظواهر السياسيّة والقضائيّة والأخلاقيّة والفلسفيّة والدينيّة والفنية . وبهذه الصورة تصبح الحضارة والثقافة البشريّة بأكملها واقعة تحت تأثير القوىٰ الاقتصاديّة . ومع هذا كلّه فبمقتضىٰ قانون التأثير المتبادل ، أي بسبب كون العناصر الموجودة تتميّز بالتأثير المتبادل فيما بينها ، فإنّ النهائض لا يمكن أن تكون بلا تأثير علىٰ الخفائض . ومن هنا فإنّ الايديولوجيّة ، ولا سيّما عن طريق

السياسة والحقوق ، تعود لتؤثّر بدورها علىٰ الحياة الاقتصاديّة . إلاّ أنّ المهمّ علىٰ المدىٰ الطويل هي الخفائض الاقتصاديّة التي تحدّد وتعيّن النهائض للحياة الاجتماعيّة ، إذن علىٰ أي حال فالاقتصاد هو المحرك الأساسيّ للتطوّر التاريخيّ .

ج ـ تقدّم القول بأنّ الخفائض لكلّ مجتمع هي مجموعة العلاقات الموجودة بين قوىٰ الإنتاج والأوضاع الإنتاجيّة بين الناس . وهذا الكلام يعني أنّ للعلاقات القائمة بين « التقدّم الاقتصاديّ الفني » (وهو الذي يطلق عليه ماركس وصديقه ورفيقه المنظّر الألماني إنجلز[1] اسم « قوىٰ الإنتاج » غالباً) و « أوضاع الناس الاجتماعيّة » (الّتي يسميّها ماركس بـ « الأوضاع الإنتاجيّة ») تأثيراً حاسماً في المؤسسات الحقوقيّة والسياسيّة ، وأيضاً في طرق التفكير وفي الفلسفات والأديان والمذاهب والانطباعات الفنيّة و . . . إنّ المحرّك للحركة التاريخيّة في كلّ مجتمع هو ذلك التناقض القائم بين « التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ » و « أوضاع الناس الاجتماعيّة » أو « النهائض في الحياة الجماعيّة » (بناءً علىٰ ما هو موجود من اختلاف بين شارحي ومفسّري المدرسة الماركسيّة)[2] .

توضيح ذلك : أنّ أوضاع الناس الاجتماعيّة أو النهائض في الحياة الجماعيّة تتحوّل غالباً إلىٰ درجات أهدأ وأبطأ من التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ ، بهذه الصورة وهي أنّ هناك ارتباطاً مستمرّاً غير متناسق بين التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ ، الذي يتمّ بسرعة ، من ناحية ، والأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع المتأخّرة ، من ناحية أخرىٰ . فإذا ازداد عدم التناسق وعدم الانسجام هذا بحيث أصبحت الأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع عائقاً عن التقدّم الاقتصاديّ الفني وعقبةً في طريقه عندئذ يحين أوان الثورات الاجتماعيّة . وبعبارة أخرىٰ ما دام التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ يسير بموازاة الأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع فإنّ المجتمع يتمتّع أيضاً بالانسجام والتناسق . مثلاً في القرون الوسطىٰ كان التقدّم

(١) Engels.

(٢) مثلاً قارنوا بين هذه الكتب وهي باللغة الفارسيّة مراحل أساسي انديشه دار جامعة شناسي ص ١٦٥ ، چرخشهاي يك ايدئو لوژي ص ٥ ، ومارکس وماركسيسم ص ٣٣ .

الاقتصاديّ الفنيّ يعيش في مرحلة الصناعة اليدويّة ، ولهذا كان منسجماً مع الأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع التي كانت موجودة في ذلك الوقت والمبنيّة علىٰ أساس الملكيّة الخاصّة ، حيث إنّهما معاً يتعلّقان بالمرحلة الشخصيّة . إلاّ أنّه إذا كان هناك عدم انسجام وعدم تناسق بين التقدّم الاقتصادي الفنيّ والأوضاع الاجتماعيّة أو النهائض للمجتمع عندئذ يواجه المجتمع اضطراباً وعدم استقرار . وهذا هو ما نلاحظه في المجتمع المعاصر حيث أنّ التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ قد أصبح بصورة جماعيّة بسبب تمركز قوىٰ العمل في المصانع وهو ناشيء من اكتشاف الماكنة البخاريّة ، بينما الملكيّة لا تزال علىٰ حالتها الفرديّة الخاصّة ، وذلك يعني أنّها باقية علىٰ الحالة التي هي متعلّقة بمرحلة الصناعة اليدويّة .

د ـ في المراحل الثوريّة ، أي في مراحل التناقض بين التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ والأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع ، تتمسّك طبقة بالأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع القديمة ، وهي قد تحوّلت الآن إلىٰ عقبة في طريق التقدّم الاقتصاديّ الفنّي ، وفي مقابلها توجد طبقة تقدّميّة تمثّل الأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع الجديدة ، وهي بدل أن تُعيق التقدّم الاقتصاديّ الفنّي فإنّها تسرّع هذا التقدّم بالمقدار المتيسّر عمليّاً . إذن في كلّ مجتمع توجد طبقتان : إحداهما الطبقة المحافظة علىٰ الوضع الحاليّ الموجود ، والأخرىٰ هي الطبقة المطالبة بوضع جديد مستقبليّ ، ولمّا كانت جميع حركات عالم الوجود تكامليّة ، بمقتضىً هذين القانونين وهما « التقدّم عن طريق القفز » و « التطوّر بصورة الحركة الحلزونيّة » ، فإنّ الطبقة المحافظة علىٰ الوضع الموجود والمنتفعة منه تُعدّ رجعيّة ، بينما الطبقة المطالبة بوضع جديد تُعتبر تقدّمية . ومن الواضح أنّ الطبقة الأولىٰ هي الطبقة الحاكمة المستثمرة ، والطبقة الثانية هي الطبقة المحكومة المستثمرة .

وقد بَيّن المؤرّخون والاقتصاديّون والمفكّرون الذين سبقوا ماركس بفترة طويلة مفهوم «الطبقة» وتأثير الصراع الطبقيّ في التاريخ . ويمكننا أيضاً ملاحظة البذور الأولىٰ لنظريّة « الصراع الطبقيّ » في أفكار وآراء أفلاطون ، فمثلاً عندما يقول : إنّ كلّ دولة (ما عدا المدينة الفاضلة التي يقترحها) « فهي تضمّ عدة دول

وليست دولة واحدة أو علىٰ الأقلّ فهي تضمّ دولتين متخاصمتين ، إحداهما دولة الأقوياء والأخرىٰ دولة الضعفاء »[1] فنحن نستطيع أن نفهم منه ما تقدّم ذكره .

وفي عصر متأخّر جدّاً عن عصر أفلاطون أيضاً « وقبل أن يطرح ماركس والماركسيّة مشكلة الطبقات الاجتماعيّة بصورة حادّة فإنّ مقدّمات هذا الأمر قد تمّت علىٰ يد سن سيمون وأتباعه وبرودون »[2] . وفي هذا المجال « كلّ ما أوجده ماركس وإنجلز من بدعة هي أنّهما جعلا مفهوم « الطبقة » و « الصراع الطبقيّ » في بوتقه رؤية تاريخيّة . وحاولا أيضاً تبيين كيفيّة ظهور الطبقات وعلاماتها ، وقاما بتحليل شامل لخصائص وميزات الطبقة العاملة »[3] .

أمّا ما هي « الطبقة الاجتماعيّة »؟ فالطبقة الاجتماعيّة هي تلك الفئة التي تتميّز بموقع معيّن وموحّد في المجال الإنتاجيّ ، أي في المجال الفنيّ للإنتاج وفي المجال الحقوقيّ له ممّا هو ناشىء من مجاله الفنيّ ، وعلاوة علىٰ اشتراكها في النشاط الاقتصاديّ وأسلوب الحياة وطريقة التفكير ، فإنّها تتمتّع بلون من الاشتراك الروحيّ والوعي بالوحدة ، والإحساس بالانفصال وحتّىٰ بالخصومة بالنسبة للطبقة الأخرىٰ ، وتتميّز أيضاً بإرادة العمل المشترك . فالأفراد المتشتّتون لا يشكّلون إطلاقاً طبقة اجتماعيّة إلّا إذا كان لهم مصدر واحد للدخل وكانوا مشتركين في الوجود الاجتماعيّ ، ولهم وعي بالاشتراك في الوجود علىٰ المستوىٰ القوميّ ، ولهم إرادة عمل مشترك من أجل إيجاد لون معيّن من التنظيم الاجتماعيّ ، وهم في حالة صراع مشترك ضد الطبقة الأخرىٰ . وبعبارة أخرىٰ فإنّه لاستيعاب الفهم الماركسيّ للطبقات الاجتماعيّة لا بدّ من ضمّ عنصر آخر إلىٰ جانب المهمّة الانتاجيّة للطبقة وهو وعي الطبقة ويقظتها ، فالعنصر الاقتصاديّ

(١) دوره آثار افلاطون، الجزء الرابع (جمهوري) ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة محمد حسن لطفي، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركة سهامي انتشارات خوارزمي)، تهران اردیبهشت ١٣٩٩ هـ .ق، ص ١٠٠٣ .

(٢) مطالعاتي دربارة طبقات اجتماعي تأليف جورج غورويج، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيّة باقر پرهام، الطبعة الثانية، الشركة المساهمة للكتب الجيبية (شركة سهامي كتابهاي جيبي)، تهران، ١٣٩٩ هـ. ق، ص ٧ ـ ٨.

(٣) چرخشهاي يك ايدئو لوژي، ص ٦ .

يرافقه عنصر ذهنيّ نفسيّ . إنّ أساس الطبقات الاجتماعيّة قائم علىٰ المهمة التي تنهض بها الطبقات في مجال إنتاج وتوزيع الثروات الاقتصاديّة ، وهذه المهمة هي التي تُعيّن مستوىٰ الحياة والوعي الطبقيّ والإيديولوجيّ والثقافيّ والسياسيّ وسائر الأبعاد للطبقات الاجتماعيّة ، تلك الطبقات التي يتأكّد وجودها عن طريق الصراع الدائر بينها من أجل الظفر بالقدرة . والحاصل أنّه في مجال تشكيل الطبقات الاجتماعية هناك أمور خارجية بذاتها ومستقلّة تماماً عن الرغبات الفرديّة أو الجماعيّة تكون مؤثّرة فيه ، وهناك أيضاً عناصر ذهنيّة كالعقيدة والوعي وتقييم الأفراد . ولمّا كان في أيّ مجتمع لا يوجد سوىٰ فئتين تتمتّعان بتصوّرات متقابلة حقيقةً للمجتمع ، وكلّ واحدة منهما تتميّز بإرادة سياسيّة وتاريخيّة معيّنة واقعاً إذن لن يكون هناك في المجتمع سوى طبقتين اجتماعيّتين رئيسيّتين .

هـ ـ مرَّ علينا القول بأن هناك صراعاً عميقاً بين التقدّم الاقتصاديّ الفنيّ للمجتمع ، الذي يتمّ بصورة سريعة جدّاً ، والأوضاع الاجتماعيّة أو نهائض المجتمع ، التي تكون متأخّرة غالباً ، أو بعبارة أخرىٰ إنّ الصراع الطبقيّ الشديد بين الطبقة المستثمرة المحرومة والطبقة المستثمرة المنعّمة هو العلّة الحقيقية لقيام الثورات وسقوط نظام اجتماعيّ وحلول نظام آخر محلّه . وعلىٰ هذا فإنّ تحوُّل جميع المجتمعات في العالم يمرّ بهذه المراحل الخمس وهي : المرحلة الاشتراكيّة الأولىٰ ، ومرحلة العبوديّة ، ومرحلة الإقطاع ، والمرحلة الرأسماليّة ، ومرحلة الشيوعيّة النهائيّة . ولمّا كانت جميع الحركات تكامليّة ، إذن كلّ مرحلة من هذه المراحل الخمس تتميّز بنظام اجتماعيّ أكثر تكاملاً وتقدُّماً من الأنظمة المتقدّمة عليها ، وبناءً على هذا تصبح الشيوعيّة النهائيّة أكمل وأرفع النظم الاجتماعيّة التي يمكن أن يحقّقها التاريخ البشريّ .

٣ ـ **الشيوعيّة العلميّة** : فالشيوعيّة العلميّة تتناول موضوع الانتقال من الرأسماليّة إلىٰ مرحلة الشيوعيّة النهائيّة ، وفي المقياس العالميّ كيف يتحقّق المجتمع « الاشتراكيّ » ، الذي يمثّل أوّل مقطع من مرحلة الشيوعيّة النهائيّة ، وعن أي طريق ، وبأيّة وسائل ؟ .

هناك فرض في الشيوعيّة العلميّة يُعتبر أمراً مفروغاً عن صحّته مسبقاً ، وتُبرّر

صحّته بالاعتماد علىٰ كون جميع ظواهر عالم الوجود مقنّنة ، وهو أنّ الانتقال من الرأسماليّة إلىٰ الشيوعيّة يتمّ حسَب قانون معيّن وبصورة إجباريّة بحيث لا يمكن الحيلولة دونه بأيّ شكل من الأشكال . فلا ريب ولا شبهة في أنّ الانتقال من الرأسمالية إلىٰ الشيوعيّة سوف يتمّ يقيناً . إلاّ أنّ الكلام ينصبّ علىٰ هذا الأمر وهو أنّ هذا الانتقال متىٰ يتمّ وبأيّة صورة ، أي من أيّ طريق وبأي أسلوب ؟ .

ونتعرّض هنا لبعض أحكام الشيوعيّة العلميّة ممّا يرتبط بموضوعنا :

ا ـ في العصر الرأسماليّ ينقسم المجتمع كلّه إلىٰ معسكرين متخاصمين ، وبعبارة أخرىٰ إلىٰ طبقتين رئيسيّتين تقف إحداهما في مقابل الأخرىٰ بصورة مباشرة ، وهما طبقة أصحاب العمل أو الرأسماليّين أو البورجوازيّين[١] من ناحية ، والطبقة العاملة أو البروليتاريا[٢] من ناحية أخرىٰ . والصراع بين هاتين الطبقتين هو الذي يؤدّي إلىٰ ثورة اجتماعيّة تضع نهاية لعمر الرأسماليّة . ومن الواضح أنّه لتحقُّق هذا الثورة الاجتماعيّة يلزم توفُّر ظروف مهمّة من جملتها تشديد الصراع مهما أمكن بين هاتين الطبقتين .

ب ـ في المرحلة الرأسماليّة أيضاً ، كما في مرحلة العبوديّة والمرحلة الإقطاعيّة ، تكون الحكومة ـ أساساً ـ وسيلة لتسلّط الطبقة الحاكمة والمستثمرة . إذن كلّ نظام سياسيّ يستلم السلطة في هذه المرحلة فإنّه يمثّل وينفّذ مصالح أصحاب العمل والرأسماليّين ويعمل علىٰ تحكيم قدرتهم .

ج ـ إنّ علماء الدين أيضاً يخدمون مصالح أصحاب العمل والرأسماليّين ويبرّرون ألوان الظلم الصادرة منهم . فهؤلاء العلماء قد اعتمدوا علىٰ الأحكام الاجتماعيّة للدين لتبرير العبوديّة ولتحسين التبعيّة ، وحينما تقتضي الضرورة يعرفون أيضاً كيف يؤيّدون ظلم الطبقة الرأسماليّة وقسوتها ، وإن كانوا يفعلون ذلك بصورة حزينة . والأحكام الاجتماعية للدين ترى ضرورة وجود طبقة حاكمة وطبقة محكومة ، وتؤجّل إلىٰ العالم الآخر جبرانَ جميع الفضائح ، والمكافأة علىٰ جميع الأعمال ، وبهذه الصورة تبرّر استمرارها في هذا العالم بعنوان أنها

---

(١) Bourgeoisie.

(٢) Proletaria.

وسيلة يختبر الله بها عباده . ويحثّ هؤلاء العلماء ويشجّعون علىٰ جميع الصفات المنحطّة والسافلة . كالجبن وعدم الغيرة وتحقير الذات والاعتماد علىٰ الغير والحقارة والذل والطاعة والتواضع ، وعن هذا الطريق يُخضعون الناس لأصحاب القدرة الظالمين .

د ـ إلاَّ أنّ استخدام الحكّام للقدرة والقوّة ، واستخدام علماء الدين للخداع والتضليل لا يمكنهما أيضاً أن يحولا دون انهيار الرأسمالية وسقوطها ، وذلك لأنّ زوال الرأسماليّة خاضع لحتميّة قوانين طبيعيّة وجبريّة ، وهو من الناحية التاريخيّة يعتبر أمراً لا مفرّ منه ، وأمّا نشاط الإنسان فينحصر تأثيره في تسريع أو تأخير هذا الزوال . وبعد تحطُّم الرأسماليّة تظهر المرحلة الأولىٰ من الشيوعيّة ، وهي التي تُسمّىٰ بالاشتراكيّة . وهذا بعض خصائص المجتمع الاشتراكيّ :

١ ـ إنّ الاشتراكيّة ليست سوىٰ « مرحلة عبور » و « مرور » ، وعلىٰ هذا فهي موقّتة تماماً .

٢ ـ توجد فيها سلطة وحكومة ، وتتميّز حكومتها بالاستبداد الحديديّ والثوريّ للطبقة العاملة (دكتاتوريّة البروليتاريا) .

٣ ـ بواسطة دكتاتوريّة البروليتاريا تتمّ تصفية الطبقات السابقة والمتمكّنة . وكذا يتمّ قمع جميع الأساليب الحقوقيّة والفلسفيّة والدينيّة والأدبيّة والفنيّة التي تعكس آراء ونظريات ورغبات وأهواء الطبقات الثريّة . ولا يُدخّر أيُّ وسع بالخصوص لمحاربة الدين ومحوه ومطاردة أيّ لون من ألوان التفكير الفرديّ .

٤ ـ إنّ دكتاتوريّة البروليتاريا تصادر جميع أموال الرأسماليّين ، وبهذه الصورة تحقّق « الغصب من الغاصبين » . فتُلغىٰ الملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج ، ومن جملتها الأرض ، وتجعل كلّها تحت تصرّف الحكومة . وهكذا يستقرّ النظام الاشتراكيّ الدوليّ ، أو بتعبير أدقّ النظام الجماعيّ .

٥ ـ يُطالب كلّ إنسان بالعمل بقدر ما يستطيع ، ويُعطىٰ له الأجر بمقدار عمله .

هـ ـ صحيحٌ أنّ سقوط الرأسمالية هو بعينه القضاء علىٰ الاستثمار

والاستغلال ، لكنّه لا يعني ولادة الشيوعيّة ، بالمعنىٰ الأخصّ لهذه الكلمة ، وذلك لأنّ الاتّجاه الجماعيّ في المرحلة الاشتراكيّة يقتضي أيضاً عدم المساواة ، والإجبار ولوناً من الملكيّة الخاصّة : فاللامساواة ، لأنّ العامل الأكثر استعداداً ومهارة ينال نصيباً أكبر ، والإجبار ، لأنّ الحكومة لا تزال قائمة كما كانت من قبل ، وهي توجّه اقتصاد المجتمع ، والملكيّة الخاصّة لا تزال شائعة أيضاً في مجال السلع الاستهلاكيّة .

هذه عيوب لا مهرب منها . وتُعتبر من رواسب النظام الحقوقيّ الرأسماليّ ، لكنّها نواقص عابرة لا بدّ من اختفائها في المرحلة الثانية والنهائيّة للشيوعيّة ، وهي « الشيوعيّة » بالمعنىٰ الأخصّ .

وهذه بعض خصائص المجتمع الشيوعيّ :

١ ـ إنّ المرحلة الشيوعية هي المقرّ النهائي للتاريخ البشري ، ولهذا فهي مستمرّة وخالدة ما دامت البشرية حيّة وقائمة .

٢ ـ علىٰ العكس من المرحلة الاشتراكيّة التي تتميّز بوجود الطبقات فيها وبالسيادة السياسيّة للطبقة العاملة فيها ، فإنّ مرحلة الشيوعيّة لا طبقات فيها .

٣ ـ ليس فيها حكومة : في الوقت الذي يُعدّ فيه استبداد الحكومة ـ ومن الواضح أنّها حكومة العمّال ـ ميزة مرحلة الاشتراكية من ناحية النظام السياسيّ ، فإنّ ميزة مرحلة الشيوعيّة تكون في الجهة المخالفة تماماً لذلك وعلىٰ حدّ الإفراط وهي إلغاء الحكومة مطلقاً ، وذلك لأنّ الحكومة أليست هي الممثّلة للسلطة الاقتصاديّة وتُعتبر من النهائض المبنيّة عليها ؟ إذن حطّموا السلطة الاقتصاديّة والطبقة المتسلّطة حتّىٰ تنهار قوّة القمع للحكومة المركزيّة وقوىٰ الشرطة والجيش والمناصب البيروقراطيّة . وبمجرّد تشكيل المجتمع الشيوعيّ فإنّ الحكومة تنحلّ بذاتها وتتهاوىٰ . وتدريجيّاً تصبح قدرة الحكومة زائدة في مجال بعد مجال آخر وعندئذ تُلغىٰ بذاتها . فالحكومة لا تُجتثّ وإنّما تضمر وتموت . وبالتالي يزول الإجبار من بيننا ، ويتعوّد الناس تدريجيّاً علىٰ تطبيق قواعد الحياة الاجتماعيّة من دون حاجة إلىٰ الإرهاب والإجبار والإخضاع ومن دون حاجة إلىٰ وجود جهاز يتفنّن في الضغط والجبر القانونيّ يُسمّىٰ « الحكومة » ، وهذا يعني أنّ الانسجام

الاجتماعيّ قد تحقّق بصورة ذاتيّة وبشكل طبيعيّ .

٤ ـ في المجتمع الشيوعيّ سوف يُلغىٰ نظام « تقسيم العمل » . كما أنّ المجتمع الشيوعي اللاطبقيّ القائم علىٰ المساواة يحلّ محلّ المجتمع الرأسمالي الطبقيّ المجزّأ ، فإنّ الإنسان « التامّ » أو « الكامل » أو « الكليّ » سوف يحتلّ مكان الإنسان « الناقص » أو « الجزئيّ » إذا جزّأه ومثّل به المجتمع الرأسماليّ بواسطة تقسيم العمل وظهور التخصص في القيام بالوظائف والواجبات. يقول كارل ماركس : «ان تقسيم العمل والملكيّة اصطلاحان متشابهان ، فما يبيّنه الاصطلاح الأوّل في مجال النشاط هو نفس ذلك الشيء الذي يبيّنه الاصطلاح الثاني في مجال حصيلة هذا النشاط»[١] ، وبعبارة أخرىٰ فإنّ تقسيم النشاط يؤدّي إلىٰ تقسيم الملكيّة ، بمعنىٰ أنّه يؤدّي إلىٰ ظهور الملكيّة الفرديّة والخاصّة ، وكذا العكس ، وبناءً علىٰ هذا فإنّ النشاط الاشتراكيّ يؤدّي إلىٰ ظهور الملكيّة الاشتراكيّة . « ولهذا فإنّ استقرار المجتمع الاشتراكيّ لا يتيسّر من دون إلغاء تقسيم العمل ومن دون القيام بالعمل الجماعيّ »[٢] . ويقول ماركس أيضاً : « في المجتمع الشيوعيّ ، الذي لا يُقيّد فيه أيّ شخص بالنشاط في مجال محدّد ومغلق ، وإنّما هو قادر علىٰ أن يتكامل في أيّ مجال يفضّله ، يكون المجتمع هو المنظّم للإنتاج العامّ ، ولهذا فهو يضع تحت تصرُّف الفرد إمكانية القيام بهذا العمل واختيار غيره في يوم آخر . فالفرد قادر مثلاً علىٰ أن ينفق صباحه في صيد الحيوانات ويقضي منتصف النهار في صيد الأسماك ، وأمّا أوّل الليل فهو يخصّصه لتربية الأغنام ، ثمّ بعد تناول طعام العشاء ينصرف للنقد والتحقيق ، من دون أن يكون صيّاداً فحسب أو ناقدا فقط »[٣] ، ومع اختفاء تقسيم العمل يرتفع الاختلاف أيضاً بين العمل الفكريّ والعمل الجسميّ ، الذي هو من نتائج الاختلاف الطبقيّ .

٥ ـ تنعدم الملكيّة الفرديّة والخاصّة تماماً ، وترتفع البشريّة من مرحلة

---

(١) نقلاً من كتاب ماركس وماركسيسم، ص ٩٦ .
(٢) نقلاً من نفس الكتاب السابق، ٩٦ و ٩٧ .
(٣) نقلاً من كتاب: مراحل أساسي انديشه در جامعه شناسي، ص ٢٢٦ .

الاشتراكيّة ـ لكلّ حَسَب عملِه ـ إلىٰ مرحلة الشيوعيّة ـ لكلٍّ حسب حاجتِه ـ وبهذه الصورة تنمحي اللامساواة الاقتصاديّة أيضاً .

٦ ـ تظفر النساء بالمساواة التامّة مع الرجال . ولتحقيق هذا الهدف يتمّ البدء قبل كل شيء بإسهام الإناث في الصناعة العامّة لتصبح المرأة عاملة ومنتجة كالرجل تماماً ، ولكي لا تختلّ الأعمال المنزليّة والواجبات البيتيّة فقد أخذ المجتمع علىٰ عاتقه حفظ وتربية جميع الأطفال ـ الشرعيّين واللاشرعيّين ـ بشكل واحد . وبالتالي فإنّه يرافق انعدام الحساسيّة بالنسبة للأطفال زوال الوساوس التي تمنع من ظهور الغريزة الجنسيّة بصورة حرّة ومن دون قيد . وينتج من هذا الأمر شيوع أكثر للحريّة في العلاقات الجنسيّة . فتكسر المرأة قيد أسرها القديم ، ويعاصر ذلك زوال كون الرجال قيّوماً علىٰ المرأة ، ولا يبقىٰ عاملٌ ينظّم أمر الزواج ويعيّن مدّة استمراره سوىٰ الحبّ والعشق .

٧ ـ لمّا كان الدين يمنح الإنسان « سعادة متوهّمة ومتخيّلة » بحيث تطغىٰ وتغطّي وجه « السعادة الحقيقيّة الواقعيّة » ، ولمّا كان الدين صرف انعكاس ـ للأوضاع الاجتماعيّة ، إلاّ أنّه انعكاس يشكّل ستاراً يمنع من رؤية اللامساواة العميقة التي تسود هذه الأوضاع ـ فمن البديهيّ أنّ استقرار المجتمع الشيوعيّ يضفي « الشفافيّة » علىٰ هذه الأوضاع ، ويكشف ذلك الستار الذي يجعله المجتمع الرأسماليّ اليوم أمام عيوننا . ففي المجتمع الشيوعي كما أنّه تذوب قوىٰ الحكومة فإنَّ الدين أيضاً يذوب بنفسه ولا يبقىٰ له أثر .



٥ ـ ردّ دعوتين لمدرسة ماركس

إنّ نقد وإبطال جميع قوانين وأحكام المدرسة الماركسيّة ـ التي مرّ بيانها ـ لا هو متيسّر هنا ولا هو مطلوب ، وذلك لأنّه لا يتناسب مع موضوع بحثنا . وعلاوة علىٰ ذلك فنحن قد نقدنا وأبطلنا في عدّة مواضع[1] الجانب الفلسفيّ في هذه المدرسة ، وهو يشكّل الأساس والمنطلق لسائر الجوانب .

ولهذا فنحن نستعرض هنا ـ بإجمال واختصار شديدين ـ مواقفنا العقائديّة بالنسبة للمسائل التي يتوقّف عليها الآدعاءان المتقدّمان للمدرسة الماركسيّة في مجال الاختلافات الاجتماعيّة والاختلافات الثقافيّة ، ونعيد القرّاء الكرام إلىٰ الكتب المخصّصة لدراسة ونقد المدرسة الماركسيّة (سواء أكنّا نحن المؤلفين لها

---

(١) من جملتها پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك، كتبه باللغة الفارسية محمد تقي مصباح، الطبعة الثانية، مؤسسة در راه حق، بالتعاون مع مؤسسة النشر والتعليم للثورة الإسلامية (سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي)، ١٤٠٣هـ .ق، وكتاب ايدئولوژي تطبيقي، تأليف الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمه إلىٰ اللغة العربية محمد عبد المنعم الخاقاني. مؤسسة في طريق الحق، ١٤٠٣ هـ. ق، وكتاب أصول فلسفة وروش رئاليسم، تأليف الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، قدّم له وعلّق عليه الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، وهو خمسة أجزاء تُرجم منها إلىٰ اللغة العربية الجزآن الأولان قام بترجمتهما محمد عبد المنعم الخاقاني، ونشرتها دار التعارف للمطبوعات في بيروت. وكتاب نقدي بر ماركسيسم كتبه باللغة الفارسية الأستاذ الشهيد مرتضىٰ المطهري، الطبعة الأولىٰ، دار النشر «صدرا»، (انتشارات صدرا)، ١٤٠٥ هـ. ق. و «شناسائي وهستي» ص ٢٩٤ ـ ٣١٠.

أم غيرنا) للاطّلاع بشكل تفصيليّ واستدلاليّ علىٰ المواقف المذكورة .

فنحن نعتقد أنّ للمادّة واقعاً خارجيّاً ، لكنّ الوجود بأسره ليس عبارة عن المادة وآثارها وخواصّها . فالمادّة وعوارضها موجودة إلاّ أنّ كل موجود ليس هو إمّا مادة أو ماديّاً . فهناك كثير من الموجودات المجرّدة وغير الماديّة ، من جملتها ذات البارىء جلّ وعلا الذي يمنح سائر الموجودات وجودها وهو علّة العلل لعالم الوجود .

وروح الإنسان أيضاً موجود جوهريّ وليس عرضيّاً ، وهو من سنخ ما وراء الطبيعة وليس طبيعيّاً ولا ماديّاً ، وعلىٰ هذا فهو ليس من أعراض المادّة علىٰ الإطلاق . وكما أنّ الطول والعرض والسمْك (العمق أو الارتفاع) والبُعد الزمانيّ من الخصائص الذاتيّة للمادّة فإنّ الحياة والعلم والإدراك والإرادة من الخصائص الذاتيّة للروح ، والمادة والجسم والبدن لا يتمتّع بهذه الميزات أبداً . وصحيحٌ أنّ بين الروح والبدن تأثيراً وتأثّراً متبادلاً وتعاوناً من الطرفين ، إلاّ أنّ هذا كلّه لا يعني أنّ البدن هو الأصل ، والروح فرع منه ، ولا يعني أنّ الظواهر الروحيّة والتحوّلات والتغيّرات الحادثة فيها تابعة للظواهر البدنيّة والتغيّرات الجارية فيها . فالروح موجود جوهريٌّ مجرّد مستقلّ عن البدن ، وليس هو فرعاً للبدن ولا تابعاً بأيّ وجه من الوجوه ، وإذا كانت هناك أصالة وأولويّة فهي للروح وليست للبدن ، وذلك لأنّ الروح في أغلب الموارد هو الذي يستخدم البدن لتحقيق أهدافه ومقاصده ، بمعنىٰ أنّ الروح هو المقتضي والعامل والفاعل للنشاط ، وأمّا البدن فهو بحكم الآلة والوسيلة .

ولمّا كانت أذهان الناس وحاجاتهم ومخاوفهم وآمالهم وتوقّعاتهم ودوافعهم وسائر خصائصهم هي المكوّنة للحياة الاجتماعيّة إذن يمكن القول أنّ المجتمع ومؤسّساته تُعتبر تبلوراً وتجسّماً للفرد وخصائصه . فالبيئة الاجتماعية البشريّة هي صياغة اليد الإنسانيّة ، وجميع المؤسّسات والسنن السائدة في البيئة الاجتماعيّة هي من نشاطات الناس وأفعالهم ، وتكون ناشئة من خصائصهم الجسميّة والروحيّة ، وهي تتغيّر أيضاً بقرارات الناس وتصرّفاتهم . فالمؤسسة « الاقتصاديّة » مثلاً ـ وهي من أهم المؤسّسات الاجتماعيّة ـ عند تحليلها نلاحظ

أنّها لا توجد إلاّ لسدّ الاحتياجات الماديّة للإنسان .

وخلاصة القول : صحيح أنّه لا بدّ من الاعتراف بالأهميّة العظيمة لعوامل البيئة الحيويّة ، إلاّ أنّ هذا أيضاً لا يمكن إنكاره وهو أنّنا إذا تتبّعنا المؤسّسات الاجتماعيّة وغُرنا إلىٰ جذورها فسوف نلاحظ أنّها قد أوجدت جميعاً بواسطة الناس وبدافع من أغراض معيّنة وواضحة ولتحقيق أهداف خاصّة . فالمجتمع نتاج الارتباط والتعاون والتأثير والتأثّر المتبادلين بين الناس الذين يتمتّعون جميعاً بالطبيعة البشريّة والأبعاد والجوانب الوجوديّة الإنسانيّة ، وبناءً علىٰ هذا لا بدّ من توضيح وتبيين المجتمع وحوادث الحياة الجماعيّة والمؤسّسات الاجتماعيّة حسب الطبيعة البشريّة وأبعاد الجوانب الحيويّة والنفسيّة ـ ولا سيّما النفسيّة ـ للناس ، لا بالاستقلال عنها ومن دون الاستناد إليها .

والآن بعد أن عرفنا ـ من ناحية ـ أنّ الظواهر الروحيّة ليست فرعاً ولا تابعاً للظواهر الجسميّة ، وإذا كانت هناك أصالة وأولويّة فهي للروح وليست للبدن ، وعرفنا ـ من ناحية أخرىٰ ـ أنّ جميع الظواهر الاجتماعيّة يمكن إرجاعها بالتالي إلىٰ الظواهر الحيويّة والنفسيّة للإنسان ، وأنّ التبرير والتعليل النهائيّ للظواهر والأنظمة والمؤسّسات الاجتماعيّة لا بدّ أن يتمّ علىٰ أساس الأفعال والانفعالات الصادرة من الفرد الإنسانيّ ـ إذا عرفنا هذين الأمرين تحتّم علينا القول بأنّه لا يمكن عدّ جميع الظواهر والأنظمة والمؤسّسات الاجتماعيّة تابعةً للأبعاد الجسميّة والماديّة للإنسان . وبعبارة أخرىٰ فالمؤسّسة الاقتصاديّة لا تشكّل الخفيضة لجميع المؤسّسات الاجتماعيّة ، وإنّما إذا كان لا بدّ من اعتبار مؤسّسة هي الأصيلة والأساس فتلك هي المؤسّسة الناتجة من البُعد الأخلاقيّ والمعنويّ للناس والمعلولة لدوافعهم الرفيعة وبواعثهم النظيفة . فأهميّة وأصالة أيّ مؤسّسة اجتماعيّة تتوقّف توقّفاً تامّاً علىٰ أهميّة وأصالة منشئها التكوينيّ الفرديّ في الصياغة النفسيّة للطبيعة الإنسانيّة ، ومن هنا فإنّ أكثر المؤسّسات أصالةً وأهميّة في المجتمع هي تلك المؤسسة التي يتمتّع منشؤها التكوينيّ والنفسيّ بأنّه أكثر أبعاد الوجود الفرديّ الإنسانيّ أصالة وأهميّة ، ومن الواضح أنّ أكثر أبعاد الوجود الإنسانيّ أصالةً وأهميّة ليس هو البُعد الجسميّ الماديّ .

ولإثبات كون كلّ مجتمع طبقيّاً (عدا المجتمع الشيوعيّ الموعود) ووجود التضادّ والصراع الطبقيّ فإنّ المدرسة الماركسيّة تعتمد علىٰ « أصل التناقض » وتعتبره « جوهر الديالكتيك » ، ويتلخّص ردّنا علىٰ هذا الادّعاء بالنقاط التالية :

أوّلاً : أنّ أصل « التناقض » نفسه باطل وغير صحيح ، ففي مجال الموجودات المجرّدة وغير الماديّة ، من قبيل الله تعالىٰ والروح ، لا يمكن التحدّث أساساً عن التركيب . وفي مجال الموجودات الماديّة ، التي يُتصوّر ويتحقّق فيها التركيب والتركّب ، لا يمكن التحدّث أيضاً عن اجتماع الضدّين . وأمّا ما تعلنه المدرسة الماركسيّة من أنّ كلّ موجود مجمع لضدّين ومركّب من ضدّين فهو ناشىء من غفلتها عن هذا الأصل الفلسفيّ المسلّم وهو « أنّ اجتماع الضدّين في محلّ واحد مستحيل » . وأمّا القول بأنّ كلّ موجودين فهما متضادّان فيما بينهما ، فهو أيضاً ليس صادقاً بهذه الكليّة ، وغاية ما يمكن قبوله ممّا يطلق عليه توسّعاً وتسامحاً بأنّه « اجتماع ضدّين » أو « تضادّ موجودين » هو أن يكون هناك موجودان في مكانين متقاربين أو متّصلين ببعضهما ، لا في موضوع واحد ولا في محلّ واحد حقيقيّ ، بحيث يتبادلان التأثير فيما بينهما ويحاول كلّ منهما إلغاء آثار الآخر وخواصّه . فمثلاً إذا سكبنا الماء علىٰ النار فإنّه في النقطة التي توجد فيها النار لا يوجد فيها الماء إطلاقاً ، وفي النقطة التي يوجد فيها الماء لا توجد فيها النار أصلاً . غاية الأمر أنّ مكانيهما متقاربان أو متّصلان ، ونتيجةً للقرب المكانيّ والاتّصال فإنّهما يتبادلان التأثير : فالنار ترفع درجة حرارة الماء وتؤدّي إلىٰ تبخّره ، والماء يحول دون تركّب الموادّ الحارقة مع الأوكسجين الموجود في الهواء فيؤدّي - بنحو أو بآخر - إلىٰ انطفاء النار ، في مثل هذا المورد يمكن التحدّث مجازاً وتسامحاً عن التضادّ بين الماء والنار أو اجتماعهما ، إلاّ أنّه لا بدّ من الالتفات إلىٰ أنّ هذا التضادّ يختلف عن التضادّ الفلسفيّ الذي يحكم كلّ عاقل باستحالته ، وذلك لأنّ التضادّ المستحيل مقصور علىٰ الشيئين المجتمعين في موضوع واحد وهو يتصور عادةً في الأعراض ، بينما ذلك التضادّ الممكن يتحقّق بين جوهرين . وعلىٰ أيّ حال فهذا الادّعاء القائل : أنّ كلّ موجود فهو مركّب من ضدّين ومن الصراع الجاري بين هذين الضدّين ، ليس له أيّ وجه من الصحّة .

ثانياً : أنّ المجتمع ، الذي يدور النقاش حول كونه طبقيّاً ، ليس له وجود ولا وحدة ولا شخصيّة حقيقيّة ، فكيف يصحّ القول أنّ هناك موجوداً واحداً يشتمل علىٰ ضدّين (أي على طبقتين اجتماعيّتين) وهما في صراع مستمر ؟

ثالثاً : علىٰ فرض أن يكون كلّ موجود مركّباً من ضدّين ، وعلىٰ فرض أن يكون المجتمع أيضاً موجوداً واحداً حقيقيّاً ، ولهذا فهو يشتمل علىٰ ضدّين ويصبح مسرحاً للصراع بين طبقتين ، فكيف يمكن إثبات أنّ الطبقتين الاجتماعيّتين الموجودتين في كلّ مجتمع تتصارعان دائماً علىٰ الأمور الماديّة والاقتصاديّة ؟ فهل الإنسان بالعين واللسان والأذن والأنف ؟ ألا يتمتّع الإنسان بشيء آخر غير الجسم والحاجات الجسميّة ؟ أليست الحقيقة ـ كما تقدّم منّا القول ـ هي أنّ للإنسان جسماً كما أنّ له روحاً ، ولكلّ واحد من هذين وجود وأبعاد متعدّدة ، وللمجتمع أيضاً مؤسّسات متعدّدة بعدد أبعاد الوجود الفرديّ ، ومن بين هذه المؤسّسات توجد مؤسّسة أصيلة وهي الّتي منشؤها ذلك البعد من الوجود الفردي الذي هو أكثر أصالةً من سائر الأبعاد ، وبالتالي فإنّ المؤسّسة المتعلّقة بالأخلاق والثقافة والمعنويّات لا بدّ من عدّها أكثر المؤسّسات أصالةً ؟ وبأيّ دليل اعتبرت المؤسّسة الاقتصاديّة خفيضة لسائر المؤسّسات الاجتماعيّة ، وأعيدت جميع الصراعات والنزاعات إلىٰ الصراع والنزاع الاقتصاديّ ؟ وبأيّ دليل ننفي هذا الاحتمال وهو أنّ كثيراً من الحروب كانت ذات صبغة قوميّة أو سياسيّة أو دينيّة أو فكريّة أو . . . ؟

رابعاً : علىٰ فرض أن يكون كلّ مجتمع مبتلى بالصراع الطبقيّ بين طبقتين تتنازعان علىٰ الأمور الماديّة والاقتصاديّة ، فأيّ دليل يثبت أنّ إحدىٰ هاتين الطبقتين هي طبقة الحكّام والمستثمِرين ، والطبقة الأخرىٰ هي طبقة المحكومين والمستثمَرين ؟ ألا يمكن أن يكون التضاد (الرئيسيّ) في المجتمع هو التضاد الواقع بين فئتين من الطبقة الحاكمة ؟ في الواقع أنّ إحدىٰ أكبر الحوادث في تاريخ القرون الوسطىٰ المسيحيّة هي الحرب الناشبة بين البابا والإمبراطور ، وهو نموذج بارز لا يمكن إنكاره للشقاق والنزاع الجاري في أعماق الطبقة الحاكمة ، ولو فسّر أحدٌ هذه الحرب بأنّها بمنزلة الصراع الطبقي القائم بين المستثمَرين والمستثمِرين

فسيكون تفسيراً باطلاً حتماً[١] .

ونصل الآن إلىٰ أصل الادّعاء للمدرسة الماركسيّة في مجال الاختلافات الثقافيّة . فقد ذكرنا أنّ هذه المدرسة تبيّن طرق التفكير والأنظمة العقائديّة علىٰ أساس الأرضيّات الاجتماعيّة ، ومن هنا فهي تنسب كلّ مجموعة من الأفكار الخاصّة إلىٰ طبقة اجتماعيّة معيّنة ، بمعنىٰ أنّ أيّ طبقة لا يمكنها أن تنظر إلىٰ العالم إلاّ من خلال وضعها ومهمّتها وموقعها الاجتماعيّ . وبناءً علىٰ هذا فالمعارف والتصوّرات التي تتمتّع بها طبقة عن وضعها وموقعها وعن كلّ المجتمع وعن عالم الوجود بأسره هي معارف وتصوّرات كاذبة إلاّ أنّها لا مفرّ منها ولا مهرب . وجميع الأفكار والأنظمة الفكريّة هي مصداق لهذه المعارف والتصوّرات الكاذبة التي لا يوجد أيّ عامل لتحقّقها سوىٰ انتماء أصحابها إلىٰ طبقة معيّنة . وروح حديث المدرسة الماركسيّة هنا يتلخّص في نقطتين هما :

أوّلاً : أنّ الاختلافات الثقافيّة بين الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعية تعود إلىٰ الوعي الطبقيّ لكلّ واحد من هؤلاء ، وعلىٰ هذا فهي جبريّة ولا يمكن التخلّص منها ، وأيّ محاولة للتقليل من هذه الاختلافات أو محوها فهي محاولة فاشلة .

ثانياً : أنّ أيّ فرد لا يستطيع أن يظفر بمعرفة حقيقيّة ومطابقة للواقع ، وذلك لأنّه لا محالة ينتمي إلىٰ طبقة معيّنة ، وانتماؤه الطبقيّ هذا يحرمه ويحجبه عن إدراك الحقائق ، إذن فمعارف أيّ إنسان وتصوّراته تُظهر له الواقعيّات بصورة معكوسة منكوسة . ومن الجدير بالذكر أنَّ فرويد ونيتشه يشاركان ماركس في اعتقاده بأنّ معارف الإنسان تبيّن له الحقائق بشكل معكوس ، إلاّ أن كلّ واحد منهما سلك طريقاً آخر وتوسّل باستدلال مختلف[٢] .

---

(١) من أحبّ التوسّع في شرح ونقد نظرية «الطبقات الاجتماعيّة» لماركس بالخصوص فليرجع إلىٰ هذا الكتاب باللغة الفارسية مطالعاتي دربارة طبقات اجتماعي، ص ٢٥ ـ ٧٤.

(٢) للاطلاع تفصيلياً على هذا الموضوع يحسن الرجوع إلىٰ كتاب تاريكخانة ايدئولوژي، تأليف ساراكوفمان، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسية ستاره هومن، من منشورات (كتاب زمان)، الطبعة الأولىٰ، ١٣٥٦ هـ. ش.

ونقول في نقد هذا الادّعاء وردّه :

أوّلاً : أنّ هذا الادّعاء مبنيّ علىٰ نظريّة « الطبقات الاجتماعيّة » للمدرسة الماركسيّة وقد مرّ علينا إبطالها .

ثانياً : إنّ هذا الادّعاء ناقض لنفسه وسالب لذاته ، وذلك لأنّ المخالفين للمدرسة الماركسيّة أو أتباع الطبقة الحاكمة والمستثمرة يستطيعون القول لماركس بسهولة : « إنّك تعتقد بكون جميع الناس متساوين في هذه الناحية وهي أنّهم جميعاً عاجزون عن إدراك الواقع والظفر بالحقيقة . فمثلاً على فرض أن تكون رؤيتنا للعالم تابعة لمصالحنا الرأسماليّة فإنّ رؤيتك الكونيّة أيضاً تكون تابعة لمصالحك العمّالية . فلماذا تُعتبر آراؤك ونظريّاتك في جميع المجادلات ـ في الفلسفة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق و . . . صحيحة ومطابقة للواقع ، بينما آراء المعارضين لك ونظريّاتهم غير صحيحة ومخالفة للواقع ؟

ثالثاً : لو كانت جميع الطبقات ذات فكر متحيّز وناقص ومخالف للواقع فإنّه لا يبقىٰ أثر لأيّ حقيقة . ولو كانت الإيديولوجيّات غير مستقلّة عن الطبقات الاجتماعية ومصالحها الماديّة والاقتصاديّة إذن بماذا تمتاز إيديولوجيّة علىٰ إيديولوجيّة أخرىٰ؟ إنّ هذا الادّعاء يجرّ أصحابَه إلىٰ مذهب الشكّ الخالص واللاأدريّة المطلقة وهو ما تفرّ من قبوله المدرسة الماركسيّة في بُعدها الفلسفيّ . وحسب هذا الادّعاء تصبح جميع الإيديولوجيّات متساوية ، بمعنىٰ أنّها متشابهة في كونها ذات نظرة جزئيّة ومتحيّزة ومغرضة وناقصة ، وبالتالي فهي جميعاً مخالفة للواقع وكاذبة .

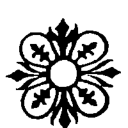
رابعاً : إذا كان لإحدىٰ الطبقات تصوّر كاذب للعالم ، تبعاً لمكانتها وموقعها ، فإنَّ الفرد المنتمي إلى تلك الطبقة لا يستطيع إطلاقاً أن يتحرّر من أسر تلك التصوّرات الكاذبة والأوهام الباطلة . وبناءً علىٰ هذا فإنّه لا يصحّ توجيه اللوم له ولا تقريعه ، وذلك لأن اللوم والتقريع لا يتّجه إلاّ لمن ارتكب عملاً قبيحاً وهو متعمّد ملتفت حرّ مختار .

ونحن نعتقد أنّ الإنسان يستطيع الظفر بحقائق في كثير من المجادلات وهي معتبرة عند الجميع ، لا عند فرد واحد فحسب ولا عند طبقة اجتماعيّة معيّنة فقط ، وفي الواقع فإنّ كثيراً من علوم الناس ومعارفهم وآرائهم ونظريّاتهم مطابقة لنفس الأمر . وعلاوة علىٰ هذا فإنّ البشر مختار في قبول أو ردّ العلوم والمعارف والآراء والنظريات الصحيحة والصادقة ، سواء أكان منتمياً إلىٰ الطبقة الحاكمة أم إلىٰ الطبقة المحكومة . وخلاصة القول فالاختلافات الثقافيّة بين الأفراد والفئات والطبقات حاصلة بصورة حرّة ، ونابعة من اختيارهم ، وليست هي من باب التبعيّة المحضة للأمور الطبيعيّة والماديّة والاقتصاديّة . والقرآن الكريم أيضاً يبيّن هذه الحقيقة ويؤكّد علىٰ أنّ الذين اعتنقوا الدين الحقّ وتمسّكوا به (أو الذين عارضوه وقاوموه) في أيّ مرحلة من المراحل التاريخيّة كانوا ينتمون إلىٰ فئات وطبقات اجتماعيّة مختلفة .

ويصل الدور الآن إلىٰ نقد وردّ ادّعاء المدرسة الماركسيّة في مضمار الاختلافات الاجتماعيّة . لقد لاحظنا أنّ هذه المدرسة تهدف إلىٰ تقليل وتذويب الاختلافات الاجتماعيّة بالمقدار الممكن والمتيسّر . ففي مرحلة الاشتراكيّة يُقمع أيّ لون من ألوان التفكير الفرديّ وتُصادر أموال الأثرياء والمتمكّنين وتُلغىٰ الملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج ومن جملتها الأرض ، وفي مرحلة الشيوعيّة يُلغىٰ تقسيم العمل وتنمحي الملكيّة الفرديّة تماماً ، ويُعطىٰ كلّ شخص بمقدار حاجته ، لا بمقدار عمله ، وتظفر النساء بالمساواة الكاملة مع الرجال ويساهم الجميع في الصناعات العامّة ، كلّ هذه الأمور تدلّ علىٰ أنّ المدرسة الماركسيّة تأمل في بناء مجتمع تنخفض فيه الاختلافات الاجتماعيّة إلىٰ أدنىٰ حدّ ممكن .

ولا بدّ من القول أنّ المدرسة الماركسيّة ترىٰ العدالة في المساواة الكاملة ، أو بتعبير آخر إنّها ترجّح المساواة علىٰ العدالة ، بينما الواقع هو خلاف ذلك ، فلا العدالة تتمثّل في المساواة الكاملة ، ولا المساواة راجحة علىٰ العدالة . فالأعمال التي هي من قبيل إلغاء تقسيم العمل ، ومحو الملكيّة الخاصّة والفرديّة ، ومنح الأجور بما يتناسب مع الحاجة (لا بما يتناسب مع العمل) ، والمساواة التامّة بين المرأة والرجل ، ولو كانت هي تؤدّي إلىٰ المساواة الكاملة بين الناس في الحقوق

والواجبات إلاّ أنّها غير عادلة ، وذلك لأنّها تغضّ الطرف عن الاختلافات الطبيعيّة والتكوينيّة وتلغي الاختلافات الاجتماعيّة والحقوقيّة النابعة في الواقع من الاختلافات الطبيعية والتكوينيّة . فالمساواة في جميع الأوضاع والأحوال ليست مطلوبة ، وإنّما تصبح مطلوبة إذا كانت بمقتضىٰ العدالة ، وأمّا إذا كانت غير عادلة فهي غير مطلوبة . فالشيء المطلوب في كلّ زمان ومكان وفي جميع الأوضاع والأحوال هو العدالة التي نحكم بمقتضاها مثلاً بدفع أجر أكبر للعامل الذي يعمل أكثر من عامل آخر ، وأمّا إذا دُفع له أجر أقلّ أو مساوٍ لأجر ذلك الآخر فقد تعرّض للظلم والإجحاف . إذن هذه المساواة والعدالة الماركسيّة ليست قابلة للتنفيذ ، لأنّها تتضارب مع الاختلافات الطبيعيّة والتكوينيّة التي هي جبريّة ولا مفرّ منها . وعلاوة علىٰ ذلك فإنّه مثلاً يصعب تصوّر مجتمع يستطيع أن يربّي جميع أفراده علىٰ جميع الحِرَف والمشاغل أو يستطيع الاستمرار في حياته من دون أن يتخصّص أفراده في العلوم والفنون والصنائع المختلفة ، وهذا يعني أنّ أيّ مجتمع لا يمكن أن يبقىٰ حيّاً ومستقرّاً من دون أن يعتمد علىٰ نظام تقسيم العمل [1] .



---

(١) للاطّلاع علىٰ شرح ونقد المدرسة الماركسية في تجارب فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق يحسن الرجوع إلىٰ كتاب فراسوي ماركسيسم، تأليف هانري دومان، ترجمه إلى الفارسية الدكتور منوچهر بيات مختاري، من منشورات جامعة طهران، الطبعة الأولى، ١٣٩٧ هـ. ق، وكتاب جامعة باز ودشمنانش تأليف كارل ريموند پوپر، ترجمه إلىٰ الفارسية علي أصغر مهاجر، من منشورات الشركة المساهمة «انتشار»، (شركت سهامي انتشار) الطبعة الأولى، خريف عام ١٤٠٦ هـ.ق، من الفصل الثالث عشر وإلىٰ الفصل الثاني والعشرين (من ص ٣١٣ إلىٰ ص ٤٦٨)، وكتاب مراحل أساس انديشه در جامعة شناسي ص ١٥١ ـ ٢٣٦ . وللاطلاع بشكل تفصيليّ علىٰ جميع أبعاد وجوانب المدرسة الماركسيّة يُراجع هذان الكتابان وهما ماركس وماركسيسم وچرخشهاي يك ايدئولوژي (وقد كتاب بلغة سهلة يسيرة).

٦ ـ دفع عدة شبه وأوهام

إنّ المذهب الماركسيّ ، علىٰ الرغم من نقاط الضعف العديدة والمهمّة فيه ، قد تبنّاه عدد كبير من الناس وأصبح له تأثير ونفوذ عظيمان ، بصورة ظاهرة أو خفيّة ، علىٰ أذهانهم ونفوسهم ، إلىٰ الحدّ الذي تأثّرت به طائفة لا يُستهان بها من مسلمي العالم ـ بنحو أو بآخر ـ وتعلّقت به ، ثمّ إنّها بوعي أم بغير وعي ، بحسن نيّة أم بسوء قصد ، ولكي تريح ضمائرها أو لتقنع الآخرين وتخدعهم ، بدأت تحرّف حقائق القرآن وتمسخها حتّىٰ تنسجم مع القوانين والأحكام الثابتة في المذهب الماركسيّ . ومن الواجب علىٰ كلّ عالم مسلم طالب للحقّ أن يبيّن موارد الخبط والخلط والالتباس والسفسطة المغالطة التي تورّطت فيها هذه الطائفة من المسلمين الماركسيّين ، إلاّ أنّ هذه المهمّة لا تتناسب كثيراً مع حجم وأسلوب هذا الكتاب . فلهذا السبب ولأنّ الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري ـ رضوان الله تعالى عليه ـ قد خصّص لهذا الأمر المهمّ ما يناهز ثلث كتابه المجتمع والتاريخ ـ وهو الجزء الخامس من مجموعته القيّمة المسمّاة مقدّمة لرؤية كونيّة إسلاميّة ـ والحقّ أنّه قد أشبع الموضوع بحثاً ، فقد قرّرنا هنا الاكتفاء بذكر بعض الشبه والأوهام التي وقعت فيها هذه الفئة من المسلمين ثمّ نقدها وردّها ، مؤكّدين علىٰ القرّاء الكرام أن لا يفوتهم الرجوع إلىٰ ذلك الكتاب المذكور .

١ ـ إنّ القرآن الكريم يعد بالنصر حزبَ الله (في الآية ٥٦/ المائدة) والمؤمنين (في الآية ٤٧/ الروم ، ٥١/ غافر) وأنبياء الله (في الآيتين ١٧١ ، ١٧٢/ الصافات ، ٥١/ غافر ، ٢١/ المجادلة) ، وجند الله (في الآية ١٧٣/

الصافات) ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرىٰ فإنّه يعد بالنصر المستضعفين (في الآية ٥/ القصص) . فهو من ناحية يقول مثلاً : ﴿ **إنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون** ﴾[١] ومن ناحية أخرىٰ يقول تعالىٰ : ﴿ **ونريد أن نمنّ علىٰ الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين** ﴾[٢] .

ويعرف من هذا أنّ الرؤية القرآنيّة يمكن تلخيصها في نقطتين هما :

أوّلاً : أنّ جميع الإيديولوجيّات طبقيّة ، وذلك لأنّ جميع أنبياء الله والتابعين لهم هم من المستضعفين ، أي من الفقراء والمساكين والمحرومين .

ثانياً : أنّ النصر النهائيّ هو للمحرومين والعاملين وأصحاب المعاناة[٣] .

ونقول في الجواب : إن القرآن الكريم لا يقف من « المستضعف » موقفاً عاطفياً ولا يضفي عليه قيمة إيجابيّة ، وبعبارة أخرىٰ فهو لا يثني علىٰ المستضعفين من حيث إنّهم مستضعفون ولا يقدّسهم ولا يكرّمهم . ونلاحظ في بعض آيات القرآن الكريم أنّها تتحدّث عن المستضعفين فتصفهم بأنّهم ظالمون لأنفسهم وأنّ مكانهم في جهنّم وبئس المصير ﴿ **إنّ الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنّا مستضعفين في الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنّم وساءت مصيراً** ﴾[٤] .

وتصف الآيات اللاحقة بعض المستضعفين بأنّهم ظالمون وأنّهم يتجادلون في يوم القيامة مع المستكبرين وتكون النتيجة أنّ الأغلال تُجعل في أعناقهم جميعاً لأنّهم كافرون ولا ينالون هنا إلّا جزاء أعمالهم : ﴿ . . . **ولو ترىٰ إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلىٰ بعض القول يقول الذين استُضعفوا للذين**

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٥ .

(٢) سورة القصص، الآية: ٥ .

(٣) ليرجع من شاء التفصيل إلى هذا الكتاب باللغة الفارسية وهو جامعة وتاريخ ص ٤٢٣ ـ ٤٢٥، وص ٤٣٠ ـ ٤٣٣. وهو الجزء الخامس من المجموعة المسمّاة مقدمة اي بر جهان بيني اسلامي، تأليف الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، دار نشر (صدرا)، (انتشارات صدرا).

(٤) سورة النساء، الآية: ٩٧ .

استكبروا لولا أنتم لكنّا مؤمنين ☆ قال الذين استكبروا للذين استُضعفوا أنحن صددناكم عن الهدىٰ بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين ☆ وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أنداداً وأسرّوا الندامة لمّا رأوا العذاب وجعلنا الأغلال في أعناق الذين كفروا هل يجزون إلّا ما كانوا يعملون ﴾[1] ويحثّ القرآن الكريم علىٰ القتال في سبيل الله لتخليص المستضعفين الذين يتّصفون بصفة خاصّة تذكرها الآية الكريمة : **﴿ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربّنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلُها واجعل لنا من لدنك وليّاً واجعل لنا من لدنك نصيراً ﴾**[2]

وهذا يعني أنّهم مؤمنون وليسوا ظالمين بل هم متنفّرون من الظالمين .

والحاصل أنّ « المستضعفين » من وجهة نظر القرآن المجيد قد يكونون كافرين ظالمين منحرفين مشركين معذّبين ومن أصحاب جهنّم ، وقد يكونون مؤمنين عادلين مقاومين للظلم ، وهذا الفريق الأخير هو الذي يثني عليه القرآن ويكرّمه ، وبعبارة أخرىٰ فإنّ « المستضعف » لا يتمتّع بقيمة إيجابيّة من وجهة النظر القرآنيّة ، وإنّما الإيمان والعدالة ومقاومة الظلم هي ذات القيمة الإيجابيّة .

وعلاوةً علىٰ ذلك فإنّ « المستضعف » من حيث المعنىٰ ليس مساوياً لـ « الفقير » و « المسكين » و « المحروم » وأمثالها ونظائرها ، وإنّما « المستضعف » مفهوم يدخل في إطار الأمور السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة ، بينما « الفقير » و « المسكين » و « المحروم » هي من المفاهيم الداخلة في إطار الأمور الاقتصاديّة والمعيشيّة[3] .

٢ ـ إنّ المخاطبين في القرآن الكريم هم « الناس » بمعنىٰ العامّة المحرومين في كلّ مجتمع . إذن فللإسلام منشأ واتّجاه طبقيّ وهو دين المحرومين وأبناء

---

(١) سورة سبأ، الآيات : ٣١ ـ ٣٣ .

(٢) سورة النساء، الآية : ٧٥ .

(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٧ وص ٤٤٠ ـ ٤٥٦ .

الجهد والعناء[1] .

ولكي ندرك أيضاً أنّ كلمة « الناس » لا تتميّز بقيمة إيجابيّة من وجهة النظر القرآنيّة يكفينا أن نلتفت إلىٰ موارد التعبير بـ « أكثر الناس » في هذا الكتاب الشريف ، فقد وصف هؤلاء بأنهم : لا يعلمون (٢٤ مرّة) ، ولا يؤمنون (١٣ مرّة) ، ولا يشكرون (٦ مرات) ، ولا يعقلون (٣ مرّات) ، وللحقّ كارهون ، وعن الحقّ معرضون ، ولسبيل الإنكار سالكون ، وهم مشركون (كل واحدة من هذه ذُكرت مرّتين) ، وهم جاهلون ، كافرون ، تابعون للظنّ ، فاسقون ، لا يعرفون الحقيقة ، لا يبقون علىٰ العهد ، يدفعون الآخرين للانحراف عن سبيل الله ، لا يسمعون ، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ (كلّ واحدة من هذه ذكرت مرّة واحدة) .

والحقيقة هي أنّ « الناس » تعني جميع أبناء آدم ولا تختصّ بالمحرومين في المجتمع ، فكلّ أبناء آدم سواء أكانوا مؤمنين أم كفّاراً ومشركين ومنافقين ، وسواء أكانوا مستضعفين أم مستكبرين ، وسواء أكانوا فقراء أم أغنياء فإنّ كلمة « الناس » تطلق عليهم .

والأوهن من هذا هو الاستدلال علىٰ قيمة قداسة الطبقة المحرومة في المجتمع بأنّ القرآن الكريم قد بدأ باسم الله تعالىٰ واختُتم باسم « الناس »[2] .

٣ ـ يصرّح القرآن الكريم بأنّ نبيّ الإسلام الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ كان من « الأمّيين » ، و « الأُمّيّ » هو المبعوث من بين « الأمّة » ، و « الأُمّة » هي مجموعة الناس المحرومين في المجتمع (وقد ورد هذا التعبير في الآية ١٥٧/ الأعراف ، والآية ١٥٨/ الأعراف ، والآية ٢/ الجمعة) وسائر الأنبياء أيضاً وجميع المصلحين الاجتماعيّين والمجاهدين في سبيل الله والشهداء كانوا من بين الناس المحرومين في المجتمع[3]

وفي الجواب نقول : إنّ كلمة « الأُميّ » ليست نسبة إلىٰ « الأُمّة » ، وإنّما

---

(١) نفس المصدر السابق، ص ٤٢٥ و ٤٢٦ .
(٢) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٧ .
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٤٢٦ .

هي إمّا أن تكون نسبة إلىٰ « أُمّ القرىٰ » أي مكّة المكرّمة وإمّا أن تكون بمعنىٰ من لا يقرأ ولا يكتب . وحتّىٰ لو كانت نسبة إلىٰ « الأمّة » فإنّها لا تفي بمقصود المستدل ، وذلك لأنّ « الأُمّة » لا تعني الفئة المحرومة في المجتمع . (ليرجع من شاء التفصيل إلىٰ نفس هذا الكتاب ، القسم الثاني ٨ : ردّ الاتجاه الاجتماعيّ من وجهة نظر القرآن) .

والتاريخ أيضاً شاهد بكلّ وضوح علىٰ أنّ رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ لم يكن فرداً من أفراد الفئة المحرومة في المجتمع ، فقد كان ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ من قريش وهي تُعدّ ، بمقاييس ماركس وأتباعه ، من الطبقة الحاكمة آنذاك ، وأولىٰ زوجاته ، وهي خديجة ـ سلام الله عليها ـ كانت تُعتبر من أثرىٰ نساء المجتمع العربيّ في ذلك الزمان .

وقد كان الأئمّة المعصومون ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ يتمتّعون ـ بنحوٍ أو بآخر ـ بالثروة واليسار ، وعلىٰ أيّ حال فإنّهم لا يعدّون من جملة الطبقة المحكومة المحرومة العاملة الكادحة .

فلا الآيات القرآنيّة دالّة علىٰ أنّ جميع أنبياء الله قد بعثوا من بين الفئات المحرومة ولا الأدلّة التاريخيّة تثبت ذلك ، فهناك بين الأنبياء يوجد سليمان علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام، وقد كان مِلكاً سُخّرت له الريح : **﴿ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلىٰ الأرض التي باركنا فيها. . . ﴾**[1] **﴿ولسليمان الريح غدُوها شهر ورواحها شهر . . . ﴾**[2] . **﴿فسخّرنا له الريح تجري بأمره رُخاء حيث أصاب﴾**[3] .

وسُخّر له الجنّ أيضاً : **﴿ ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملاً دون ذلك وكنّا لهم حافظين ﴾**[4] .

﴿ ومن الجنّ من يعمل بين يديه بإذن ربّه ﴾[5]

---

(١) سورة الأنبياء، الآية : ٨١.
(٢) سورة سبأ، الآية : ١٢ .
(٣) سورة ص، الآية : ٣٦ .
(٤) سورة الأنبياء، الآية : ٨٢.
(٥) سورة سبأ، الآية : ١٢ .

﴿ والشياطين كلّ بنّاء وغوّاص ☆ وآخرين مقرّنين في الأصفاد ﴾[1] .

وجُعل الطير منقاداً له : ﴿ وحُشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطير فهم يوزعون ﴾[2] .

﴿ يعملون [أي الجنّ] له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفانٍ كالجواب وقدور راسيات . . . ﴾[3] .

﴿ قال ربّ اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنّك أنت الوهّاب ﴾[4]

وبناء علىٰ هذا فهو لم يكن من المحرومين ، ولو تحدّثنا باللغة الماركسيّة لقلنا أنّه كان ـ والعياذ بالله ـ من الطبقة الحاكمة المستثمرة ، بل كان أكبر مستكبر في التاريخ البشري .

والواقع هو أنّه لا جميع الأنبياء والمؤمنين والمصلحين والمجاهدين والشهداء في سبيل الله قد كانوا من بين المحرومين والفقراء ، ولا جميع الفقراء والمساكين قد لبّوا دعوة الأنبياء . وإنّما كان هناك مؤمن متنعّم ، وكافر أو مشرك أو منافق محروم . فليست هناك ملازمة بين الإيمان والحرمان الماديّ والماليّ ، ولا بين الكفر والتنعّم الماليّ والاقتصاديّ[5] .

ومن الواضح أنّ القرآن الكريم لا ينكر هذه الحقيقة وهي أنّ التنعّم بالنعم الماديّة والدنيويّة يقتضي الطغيان ، بل هو يؤكّد علىٰ ذلك تأكيداً خاصّاً . ومن المناسب أن نذكر هنا بعض الآيات الشريفة الدالّة علىٰ ذلك ثمّ نبيّن الأسباب النفسيّة لذلك حتّىٰ لا نُتّهم بعدم الأنصاف وبالاهتمام بجانب واحد فحسب .

١ ـ في الآيات الكريمة من ٣٢ إلىٰ ٤٤ من سورة الكهف يقول تعالىٰ :

---

(١) سورة ص، الآيات: ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) سورة النمل، الآية: ١٧.

(٣) سورة سبأ، الآية: ١٣.

(٤) سورة ص، الآية: ٣٥.

(٥) نفس المصدر السابق، ص ٤٣٧ و ٤٣٨.

﴿ **واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنّتين من أعناب** (لعل التركيز علىٰ «جنّتين» لأجل أنّ صاحب الجنّتين يتوهم أنه حتى إذا تضررت إحداهما فستبقى الأخرى سالمة من دونه عيب) **وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً ☆ كلتا الجنّتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجّرنا خلالهما نهراً ☆ وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعزّ نفراً ☆** (فهو إذن كان ينظر إلىٰ نفسه بما أنّه أفضل من الناحية الاقتصاديّة والإمكانيّات الماليّة ومن ناحية القوىٰ الإنسانيّة أيضاً) **ودخل جنّته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبداً وما أظنّ الساعة قائمة ☆ ولئن رُددت إلىٰ ربّي لأجدنّ خيراً منها منقلبا ☆** (وهذا يعني أنّه لم يكن يعتقد بتغيّر وفناء النعم الماديّة والدنيويّة ، وكان يتصوّر أنّه لا واقع للعالم الآخر والقيامة ، وحتّىٰ إذا كان له واقع فإنّ من نال حظّاً وافراً من النعم الدنيويّة سوف يحصل حتماً علىٰ النعم الآخرويّة أيضاً) **قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثمّ من نطفة ثمّ سوّاك رجلاً ☆ لكنّا هو الله ربّي ولا أُشرك بربّي أحداً ☆ ولولا إذ دخلت جنّتك قلت ما شاء الله لا قوّة إلاّ بالله ☆ إن ترنِ أنا أقلَّ منك مالاً وولداً ☆** (فلا يصيبنّك الغرور من أنّني أقلّ منك من الناحية الاقتصادية ومن ناحية القوىٰ الإنسانيّة) **فعسىٰ ربّي أن يؤتينِ خيراً من جنّتك ويرسل عليها حُسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقا ☆ أو يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً ☆ وأحيط بثمره فأصبح يقلّب كفّيه علىٰ ما أنفق فيها وهي خاوية علىٰ عروشها ويقول يا ليتني لم أشرك بربّي أحداً ☆ ولم تكن له فئة ينصرونه من دون الله وما كان منتصراً ☆** (ففي مثل هذه المواقف لا تنفع الإمكانيّات الماليّة ولا القوىٰ الإنسانيّة) **هنالك الولاية لله الحقّ هو خير ثواباً وخير عقباً** ﴾ .

فمن الملاحظات المهمّة المستفادة من هذا المثل هذه الملاحظة وهي أنّ ألوان التنعُّم الماديّ والدنيويُّ تصبح علّة ـ وبتعبير أدقّ وأوضح أحد الأجزاء المهمّة للعلّة التامّة ـ لحالة الغفلة وعدم الالتفات لله تعالىٰ وللمعاد والعالم الآخر . ولهذا فإنَّ صاحب الجنّة قال : ﴿ **يا ليتني لم أشرك بربّي أحداً** ﴾ بعد أن فَقَد كلَّ شيء وليس قبل ذلك .

٢ ـ يقول عزّ وجلّ : ﴿ **وما أرسلنا في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنّا بما أرسلتم به كافرون ☆ وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن**

بمعذّبين ﴾[1] . فـ « المترَف » مشتقّ من « الترف » ، وهو يعني المتنعّم الذي أسكره وفور النعمة وأصابه بالبَطَر ، وذلك لأنَّ « أترفه » يعني أنّه أعطاه كلّ ما أراد ووفّر له وسائل الراحة والرفاه ، و « أترفتْه النعمة » يعني أنّ نعمة الدنيا أسكرته وأبطرته ، و « المترف » اسم مفعول لهذين الفعلين ، ويستعمل عادةً بمعنىٰ المتنعّم المفرط في التمتّع باللذائذ والشهوات الدنيويّة .

ويقول سبحانه : **﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنّا وجدنا آباءنا علىٰ أمّة وإنّا علىٰ آثارهم مقتدون ☆ قال أولو جئتكم بأهدىٰ ممّا وجدتم عليه آباءكم قالوا إنّا بما أرسلتم به كافرون ﴾**[2]

ومن مجموع هذه الآيات يستفاد أنّ أوّل من يبدأ بالمعارضة لدعوة أنبياء الله ويتشدّد في هذا المجال هم المترفون والمنعّمون .

٣ ـ يقول سبحانه : **﴿ ولا تطع كلَّ حلاّف مهين ☆ همّاز مشّاء بنميم ☆ منّاع للخير معتد أثيم ☆ عُتُلّ بعد ذلك زنيم ☆ أن كان ذا مال وبنين ﴾**[3] . فتلك الصفات الرديئة يتّصف بها من ابتلي بكثرة الأموال والأولاد .

٤ ـ يقول تعالى : **﴿ وذرني والمكذّبين أولي النّعمة ومهّلهم قليلاً ﴾**[4] . ويُفهم من هذا التهديد لـ «أولي النعمة » أنّ العلّة في تكذيب المكذّبين لدعوة نبيّ الإسلام الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ هي كثرة ثرائهم ووفرة نعمتهم حيث تثير فيهم الغرور والكبر والعجب .

٥ ـ يقول الله سبحانه : **﴿ ذرني ومن خلقت وحيداً ☆ وجعلت له مالاً ممدوداً ☆ وبنين شهوداً ☆ ومهّدت له تمهيداً ☆ ثمّ يطمع أن أزيد ﴾**[5]

٦ ـ يقول جلّ وعلا : **﴿ . . . إنّ الإنسان ليطغىٰ ☆ أن رآه استغنىٰ ﴾**[6]

---

(١) سورة سبأ، الآيات: ٣٤ ـ ٣٥.
(٢) سورة الزخرف، الآيات: ٢٣ ـ ٢٤ .
(٣) سورة القلم، الآيات: ١٠ ـ ١٤ .
(٤) سورة المزمل، الآية: ١١ .
(٥) سورة المدثر، الآيات: ١١ ـ ١٥ .
(٦) سورة علق، الآيات: ٦ ـ ٧.

فهاتان الآيتان الشريفتان بالخصوص تبيّنان هذا الأمر بوضوح وهو أنّ الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعيّة بمجرّد أن تذوق الهدوء ورغد العيش فهي تتورّط في الطغيان والتمرّد .

ومن ناحية أخرىٰ فهناك آيات تشير إلىٰ هذه الحقيقة وهي أنّ الفقر والحرمان والمشاكل والشدائد تقتضي اللجوء إلىٰ الله تعالىٰ والتضرّع له ، ومن جملتها :

١ ـ **﴿ ولقد أرسلنا إلىٰ أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلّهم يتضرّعون ﴾**(١) .

وتفيد هذه الآية الشريفة أنّ الله سبحانه قد وفّر بإرساله الأنبياء العاملَ الأساسيّ والأصيل لتهذيب النفوس وتكميلها ، ووفّر بتعريض الناس للشدائد والمشاكل العاملَ الثانويّ والفرعيّ لذلك . ويمكن أن يغدو هذا العامل الأخير سبباً لإزالة حالات من قبيل الكبر والغرور والعجب والطغيان ، وهي تشكّل موانع من قبول دعوة الأنبياء .

٢ ـ **﴿ وما أرسلنا في قرية من نبيّ إلاّ أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضّرعون ﴾**(٢) .

وهذه الآية الشريفة أيضاً ، كالآية المتقدّمة عليها ، تدلّ علىٰ أنّ تعريض الناس للشدائد والمصاعب هو بقصد رفع موانع هدايتهم ، إلاّ أنّها لمّا كانت مشتملة علىٰ الحصر فهي تفيد العموم في هذه السنّة الإلهية بشكل أوضح وأصرح .

وقد حان الوقت الآن لكي نبيّن ونعلّل ـ من الناحية النفسيّة ـ هذه الحقيقة وهي أنّ التنعّم والهدوء ورغد العيش يقتضي الغرور والطغيان ، وأنّ الفقر والحرمان والمصاعب والشدائد تقتضي التسليم والتضرّع . فمن وجهة النظر الإسلامية لا تتمتّع جميع الموجودات ـ سوىٰ الله تعالى ـ ومن جملتها الإنسان بأيّ شيء ذاتاً وحقيقةً . إنّ الله سبحانه هو الغنيّ المطلق فحسب وأمّا سائر الموجودات فهي فقيرة ومحتاجة إليه .

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٤٢ .

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٩٤ .

﴿ يا أيّها الناس أنتم الفقراء إلىٰ الله والله هو الغنيّ الحميد ﴾[1] .

﴿ والله الغنيّ وأنتم الفقراء ﴾[2] .

وكلّما كان الإنسان أعلم بفقره الذاتيّ والحقيقيّ كان أكمل من الناحية الروحيّة والمعنويّة ، وكلّما كان سلوك الإنسان مبنيّاً أكثر علىٰ المعرفة للفقر الذاتيّ كان أروع وأقرب إلىٰ التكامل . والحاصل أنّ التكامل البشريّ لا يتمّ إلاّ بواسطة معرفته لهذا الفقر الحقيقيّ . والشخص الذي يجد بين يديه كلّ ما يريد يندفع تدريجيّاً نحو هذا التخيّل الباطل والتصوّر الساذج وهو أنّه مستقلّ وليس محتاجاً ولا مرتبطاً بأيّ موجود آخر ، وهذا الشعور بالاستغناء يوفّر له وسائل الغفلة عن فقره الذاتي الحقيقيّ ، حتّىٰ يصل به الغرور في بعض الأحيان إلىٰ ادّعاء الألوهيّة ـ مثل فرعون ـ فيتوقّع من الآخرين أن يعبدوه ويرضخوا لأوامره ، وبطبيعة الحال فإنّه حينئذ لا يقيم وزناً لدعوة أنبياء الله .

وعلاوة علىٰ ذلك فإنّ مثل هذا الفرد يتصوّر أنّه لمّا كانت تحت تصرّفه إمكانيّات ماليّة واقتصاديّة كثيرة وقوىٰ إنسانيّة عديدة فهو لن تقهره أيّة قوّة ولن يذوق الهزيمة ولن يلحقه ضرر من أيّ موجود . فالخضوع والهزيمة مقصورة علىٰ الذين لا يتمتّعون بقدرة عظيمة ، والضرر يلحق بالذين هم غير قادرين علىٰ دفعه ورفعه . وبغضّ النظر عن هذا فإنّ مثل هذا الشخص قد تعوّد علىٰ رغد العيش والحياة الهادئة المستقرة ، وهذا الأنس وهذه العادة تقوّي في نفسه التعلّق بالدنيا ولذّاتها وشهواتها . ومن هنا فهو غير مستعدّ ـ من الناحية النفسيّة ـ أن يقبل بأيّ وجه من الوجوه رسالة تتحدّث دائماً عن فناء وزوال الدنيا ونعمها ، وعن بقاء وخلود الآخرة وعذابها .

وبالتالي فإنّ مثل هذا الفرد سوف يقف بطبيعة الحال في وجه النهضة الثقافيّة والاجتماعيّة التي تنتزع منه وسائل رغده ورفاهه وتمتّعه ، وهو لن يتردّد عن القيام بأيّ فعل لمقاومتها ، ولهذا فهو يتميّز بنفسيّة تحافظ علىٰ الوضع الموجود فتكون

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٥.

(٢) سورة محمد، الآية: ٣٨.

شخصيّته محافظة جدّاً ومخالفة للحركات والإصلاحات الاجتماعية والثقافيّة . بينما الشخص المحروم من كثير ممّا يريد ، ولا تصل يداه إلىٰ كثير من النعم الماديّة والدنيويّة يكون أكثر التفاتاً وأشدّ تفطّناً لفقره الذاتيّ والحقيقيّ ، وبالتالي فهو يحقّق تقدّماً أكبر في مسيرة تكامله المعنويّ ، وذلك لأنّ التقدم في هذا المجال متوقّف علىٰ ذاك الالتفات وهذا التفطّن .

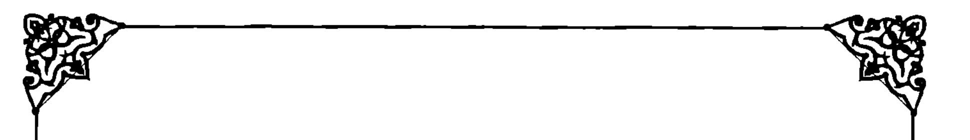
ومثل هذا الإنسان لا يجد في نفسه أيّاً من تلك الموانع النفسيّة التي تقف في وجه المنعّمين والمترفين فتحول بينهم وبين قبول الدين الحقّ ، ولهذا فهو إذا صادف الداعي إلىٰ الحقّ والمصلح الواقعيّ فإنّه يميل إليه ويعتنق رسالته ولا يدّخر جهداً في سبيل نصرته . ولا ينبغي أن يستنبط أحد ممّا ذكرناه أنّ التنعّم والثروة علّة تامّة للإعراض عن الحقّ والطغيان والكفر والإنكار ، وأنّ الفقر والحرمان علّة تامّة للاستسلام للحقّ والتمسّك به . ولم نقصد إلاّ هذا فحسب وهو أنّ للتنعّم مثل هذا الاقتضاء ، وللحرمان مثل ذاك الاقتضاء ، إلاّ أنّ أيّ واحد من هذين الاقتضاءين قد يواجه مانعاً أو أكثر فيحرمه من التأثير ، وهذا هو الذي يسقط النظريّة القائلة بـ « كون الثقافة والإيديولوجيّة أمراً طبقيّاً » مما يعدّ ركناً من أركان « الماديّة التاريخيّة » للمدرسة الماركسيّة .

فمن ناحية قد يوجد فرد متنعّم ثريّ ، مثل النبيّ سليمان علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام، وهو يتمتّع بمعرفة كاملة أو كافية علىٰ الأقلّ بفقره الذاتي والحقيقيّ، وبناءً علىٰ تلك المعرفة فسيكون آمناً من التورّط بأعراض الطغيان والكفر والعصيان.

ومن ناحية أخرىٰ قد يوجد فرد فقير محروم وهو لا يلتفت إطلاقاً إلىٰ فقره الذاتيّ ، ومن هنا فإنّه لا يشعر في نفسه بإقبال علىٰ الحقّ ، فلا يقبله ولا يستسلم له . وبعد الآية الشريفة (٤٢) من سورة الأنعام التي تقدّم ذكرها والدالّة علىٰ أنّ الله تعالىٰ يبتلي عباده بالمصاعب والشدائد من باب اللطف حتّىٰ يثوبوا إلىٰ أنفسهم ويكفّوا عن الطغيان وينالوا رشدهم ، نقرأ قوله تعالى : ﴿ **فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرّعوا** ﴾[١] حيث تبيّن هذه الآية الكريمة الحقيقة التي تؤكّد علىٰ أنّ الابتلاء بالشدائد والمشاكل ليس دائماً يصبح دافعاً للإقبال علىٰ الحقّ والتمسّك بالحقيقة .

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٤٣ .



القسم السابع

الركائز الاجتماعية

وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ تعريف الركائز الاجتماعية وعددها

٢ ـ التربية والتعليم أهمّ ركيزة اجتماعية





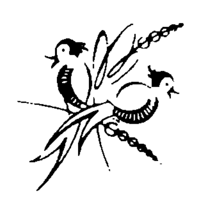
المقدمة

لقد تناولنا في هذا القسم موضوع « الركائز الاجتماعيّة » ، ولعلّه أهمّ موضوع في علم الاجتماع ، والواقع أنّه كما يقول كثير من علماء الاجتماع بأنّ أحد أفضل الأساليب وأكثرها تأثيراً لإدراك كلّ المجتمع هو التركيز علىٰ الركائز الأصلية فيه وما يوجد بينها من علاقات وارتباطات . بعد أن لاحظنا أنّ علماء الاجتماع ليسوا متّفقين علىٰ تعريف « الركيزة الاجتماعيّة » ولا علىٰ عدد الركائز الاجتماعيّة ، فقد قمنا نحن بتعريف الركيزة الاجتماعية ، وحصرنا الركائز الاجتماعيّة الأصيلة في العائلة ، والاقتصاد ، والتربية والتعليم ، والحقوق ، والحكومة . ومن الواضح أنّ لكلّ مجتمع ركائز أخرى أيضاً غير هذه الركائز الخمس . فكلّ مجتمع ـ مثلاً ـ محتاج إلىٰ الدفاع عن كيانه واستقلاله في مقابل كل عدوّ يهدّده . وبناءً على هذا فإنّ جميع أفراد كلّ مجتمع لا بدّ أن يتعاونوا في هذا المجال بشكل يؤدّي إلىٰ تشكيل ركيزة « الدفاع » . إلاّ أن أيّ ركيزة أخرىٰ في المجتمع لا تتمتّع بقدر وأهميّة هذه الركائز الخمس المذكورة .

وقد توفّر علماء الاجتماع علىٰ دراسة كلّ واحدة من هذه الركائز الخمس دراسة وافية وموسّعة ، وأغلب تلك الدراسات تتميّز بأنّها ذات طابع توصيفيّ وتاريخيّ ، وطريقة البحث فيها لا تتناسب مع طريقتنا في هذا الكتاب . ولهذا فنحن لم نتناول في هذا القسم المسيرة التاريخية والتحوّلات والتبدّلات التي طرأت في طول التاريخ علىٰ الأبعاد والوجوه المختلفة لكلّ واحدة من هذه الركائز . وقد تجنّبنا البحث أيضاً في العلاقات المتبادلة بين هذه الركائز ، حيث

تعرّضت أيضاً في طول التاريخ وسعة الأرض لتحوّلات وتغيّرات عظيمة .

ومن بين جميع المواضيع التي يدرسها علم الاجتماع في مجال الركائز الاجتماعيّة الأصيلة تفرّغنا فقط لإثبات أولويّة وتقدّم وأصالة ركيزة التربية والتعليم بالنسبة إلىٰ سائر الركائز ، وذلك لأنّنا نعتقد أنّ لهذا البحث آثاراً ونتائج عمليّة مهمّة وخطيرة جدّاً .



١ ـ تعريف الركائز الاجتماعية وعددها

تختلف وجهات نظر علماء الاجتماع كثيراً في مجال « الركائز الاجتماعيّة » ، ومن جملة المواضيع التي يختلفون عليها هو موضوع تعريف « الركيزة الاجتماعيّة » . ونتعرّض هنا لبعض التعاريف التي ذكرت لـ « الركيزة الاجتماعيّة » .

« الركيزة الاجتماعية مجموعة من القواعد المستخدمة في جهاز اجتماعيّ ، وهي التي تبيّن مشروعيّة أو عدم مشروعيّة أيّ شيء في ذلك الجهاز . وبهذا المعنىٰ يصبح الزواج والعائلة والمدرسة والجامعة وأمثالها من جملة الركائز الاجتماعيّة » ، (هنري مندراس)[١] . « الركيزة الاجتماعيّة » تعني المناسبات الاجتماعيّة الانتزاعيّة »[٢] .

« الركيزة هي مجموع الواجبات الاجتماعيّة أو جانب منها »[٣]

« الركيزة عبارة عن مفهوم خاصّ أو صياغة معيّنة » (ويليام جراهام سامنر ، عالم الاجتماع الأمريكي (« ١٨٤٠ ـ ١٩١٠ »)[٤] .

« ومقصوده من هذا التعريف هو أن لا تقتصر الركائز في شمولها علىٰ الأمور

---

(١) مباني جامعة شناسي، ص ١٧٢ .

(٢) جامعة شناسي، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة المتقدمة .

(٤) William Graham Sumner .

المعترف بنشاطها لتأمين الحاجات البشرية ، وإنّما تمتدّ لتشمل الأمور المنظّمة للقيام بالنشاطات أيضاً »[1] « يطلقون علىٰ شبكة من النشاطات الاجتماعية المعقّدة ـ التي تهدف إلىٰ هدف أو أهداف مهمّة معيّنة وتشكّل كلاًّ واحداً ـ اسم الركيزة الاجتماعيّة . ولمّا كانت هذه النشاطات تتمّ بواسطة وسائل خاصّة فإنّ اصطلاح الركيزة الاجتماعيّة يدلّ ـ بالإضافة إلىٰ معناه الأصيل ـ علىٰ المكان والبناية وسائر الوسائل الضروريّة لهذه النشاطات أيضاً »[2] .

« الركائز الاجتماعيّة هي نفس تلك الوظائف الإنسانيّة المهمّة والحيويّة التي ظهرت بصورة نشاطات معقّدة »[3] . « الركائز الاجتماعيّة هي نفس التشكيلات الاجتماعيّة »[4] . « الركائز الاجتماعيّة تعني التشكيلات الاجتماعيّة المهمّة »[5] . « الركيزة تشكيل للوصول إلىٰ هدف محدّد أو عدّة أهداف معيّنة ، والمنظّمة هي تلك النشاطات الناشئة من فعل الركيزة »[6] . (عالم الاجتماع الأمريكيّ المعاصر مك آيور)[7] . « المنظمة الاجتماعيّة بأحد المعاني هي ركيزة ثابتة ومستقرّة بحيث تكون مهمّتها الاجتماعيّة ذات أهمية قصوىٰ بالنسبة للمجتمع . وتدخل في ضمنها المنظّمات الاقتصاديّة والسياسيّة والدينية والعائلية »[8] .

ويمكننا القول بأنّ للركائز الاجتماعيّة مفاهيم انتزاعيّة تحكي الشؤون المهمّة التي لا يمكن التخلّص منها في الحياة الاجتماعيّة للإنسان . وعلىٰ هذا الأساس فهم يعدّون « الاقتصاد » مثلاً إحدىٰ الركائز الاجتماعيّة ، وذلك لأنّه مفهوم انتزاعيّ يحكي جانباً من الأعمال الرئيسيّة الضروريّة لحياة الإنسان في ظرف

---

(١) مقدمة اي بر جامعة شناسي ص ١٤٦ و ١٤٧ .
(٢) زمينة جامعة شناسي، ص ٣٣٢ و ٣٣٣ .
(٣) نفس المصدر السابق، ص ٣٣٦ .
(٤) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة المتقدّمة .
(٥) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة الماضية .
(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة الماضية .
(٧) R.M.Mac Iver .
(٨) نفس المصدر السابق، ص ٣٦ .

المجتمع ، كالإنتاج والتوزيع والتبادل واستهلاك المواد والسلع . والمقصود من كون بعض شؤون الحياة الجماعيّة ضروريّاً لا مفرّ منه هو :

أوّلاً : لم يُلاحظ طيلة التاريخ البشريّ أنّ مجتمعاً قد تحقّق بحيث يكون خالياً مَن أحد تلك الأمور والشؤون .

ثانياً : في كلّ مجتمع يكون جميع الأفراد تقريباً مرتبطين ومتعاملين مع هذه الأمور والشؤون . فكون « الاقتصاد » مثلاً ركيزة يعني أنّ علماء الإنسان وعلماء الاجتماع بحثوا واستقصوا فلم يجدوا مجتمعاً يخلو تماماً من النشاطات الاقتصاديّة من قبيل الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك ، وأيضاً فإنّ النشاطات الاقتصاديّة تشمل جميع أعضاء كلّ مجتمع تقريباً ، وليست هي مقصورة علىٰ فئة أو طبقة اجتماعية بعينها .

ولا بدّ أن نعلم أنّ مفهوم « الركيزة الاجتماعيّة » ـ حسب تعريفنا له ـ لا يشمل الأفراد والفئات والطبقات الاجتماعيّة ، ولا يشمل أيضاً الوسائل التي تجعل الركيزة واقعاً عينيّاً و « المؤسّسة الاجتماعية » التي هي مظهر « الركيزة الاجتماعيّة » تشمل أيضاً القوىٰ الإنسانيّة والأسباب والآلات الماديّة ، إذن فـ « الركيزة » شيء و « المؤسّسة » شيء آخر . فـ « الاقتصاد » مثلاً ـ وهو ركيزة اجتماعيّة ـ شيء ، والشركة المساهمة ونقابة العمّال ونقابة الأصناف وغرفة التجارة والسوق ووزارة التجارة ووزارة الاقتصاد و . . . ـ التي هي مؤسّسات اجتماعيّة متعلّقة بركيزة الاقتصاد ـ هي أشياء أخرىٰ .

وآراء علماء الاجتماع ليست متّفقة في مجال تعيين عدد الركائز الاجتماعيّة أيضاً . فبعضهم يعدّ حتّىٰ الزواج ركيزة غير ركيزة العائلة ، ويعتبر المدرسة والجامعة ركيزة أيضاً ، لأنّهما مؤسّستان تابعتان لركيزة التربية والتعليم [١] .

ويستدلّ البعض بأنّ وجود المجتمع الإنسانيّ يستلزم ترتيبات ومقدّمات خاصّة ، وبعبارة أخرىٰ : فلكي يتحقّق المجتمع لا بدّ أن تتحقّق عدّة « شروط مسبقة » وأقلّها خمسة :

---

(١) مباني جامعة شناسي، ص ١٧٢ .

النظام الارتباطيّ ، والنظام الاقتصاديّ لتوسعة وتوزيع السلع ، والترتيبات اللازمة لكي تقبل الأجيال الجديدة المجتمع ، ونظام القدرة وتوزيعها ، ونظام المناسك بهدف حفظ أو زيادة الترابط الاجتماعيّ وإضفاء الرسميّة علىٰ الحوادث الشخصيّة المهمّة ، كالولادة والبلوغ والزواج والموت . والركائز « الرئيسية » هي تلك التي ترتبط بهذه المجالات المهمّة . وعلى هذا الأساس تصبح الركائز الرئيسيّة عبارة عن : اللغة والخطّ (اللذان ييسّران أمر ارتباط الناس) ، والركائز الاقتصاديّة (لا المنظّمة الاقتصاديّة) ، والعائلة والتربية والتعليم (اللتين تطبّعان الأجيال الجديدة علىٰ قبول المجتمع) ، والركائز السياسيّة (لا المنظّمة السياسيّة) ، والمراسم والأفكار العامّة والدين والأخلاق . وقد تنشأ من هذه الركائز ركائز أخرىٰ تؤثّر بدورها فيها[١] .

ويقول البعض : إنّ للإنسان أربع فئات من الحاجات الثابتة والدائمة ، وهي التي تصوغ الطوائف الأربع من الركائز الرئيسيّة : فالحاجات التي هي من قبيل الحاجة إلىٰ إشباع الغريزة الجنسيّة وتكثير النوع والمعاشرة التامّة الحميمة تشكّل الأساس لتكوين « العائلة » . وأمّا الحاجات المتعلّقة بإنتاج وتوزيع الطعام والملابس وسائر السلع الماديّة فهي تؤدّي إلىٰ وجود « الركائز الاقتصاديّة » . والحيرة والقداسة اللتان يشعر بهما الإنسان بالنسبة للطبيعة والكائنات واحتياج الإنسان لإقامة علاقة مع القوىٰ التي هي فوق الطبيعة تؤدّي إلىٰ وجود « الركائز الدينيّة » . وتتعلّق « الركائز الحكوميّة» باستلام أزمة المجتمع والمحافظة عليه من تدخّل الأجانب ومضايقاتهم . إنّ هذه المجالات الأربعة للنشاط يمكن تسميتها بـ « الركائز الرئيسيّة » . وهناك مجالات نشاط مؤسسات أخرىٰ ، كالمؤسسات الترفيهيّة والتربويّة والمواصلات والارتباطات التي لا تتمتّع بالأهميّة العظيمة لـ « الركائز الرئيسيّة »[٢] .

ويعتقد فريق أنّ شبكة التحرّكات الاقتصاديّة وشبكة التحرّكات العائليّة هما أهمّ الركائز الاجتماعية . وأمّا شبكة التحرّكات الدينيّة فقد كانت ركيزة تتّسم

---

(١) جامعة شناسي، ص ١٢٣ و ١٢٤ .

(٢) مقدّمة اي بر جامعة شناسي، ص ١٤٧ .

بالأهمية في الماضي فحسب ، وشبكة التحرّكات الدوليّة هي ركيزة اكتسبت أهمية فائقة في العصر الحاضر فقط . وكذا شبكة التحرّكات التربويّة والتعليميّة فهي في العصر الراهن ركيزة مستقلة ، إلاَّ أنّها كانت تعدّ في السابق من توابع ركائز معيّنة هي العائليّة والدينيّة والاقتصاديّة . وعادةً تلتحم عدّة ركائز متجانسة مع بعضها لتشكّل « نظاماً » واحداً يؤمّن للإنسان لوناً من احتياجاته .

وإذا قسّمنا احتياجات الإنسان إلىٰ قسمين : أصليّ وفرعيّ ، فنحن نستطيع أن نقسّم « الأنظمة » إلىٰ قسمين هما : « الأنظمة الأوليّة » و « الأنظمة الثانويّة » . فـ « الأنظمة الأوليّة » تكون ضروريّة جدّاً لسدّ الاحتياجات الحيويّة للإنسان ولبقاء المجتمع ، ولهذا فهي عالميّة . والنظام الاقتصاديّ والنظام العائلي هما من هذا القبيل . ويضمّ النظام الاقتصاديّ منظمات مهمّة عديدة ، من قبيل منظمة الإنتاج ومنظّمة التجارة ومنظمة البنوك ، التي تؤمّن المعيشة لأعضاء المجتمع بطرق متنوّعة . ويتركّب النظام العائليّ من منظمات كثيرة وخطيرة تأخذ علىٰ عاتقها مهمّة إنتاج وتربية أعضاء مجتمع المستقبل .

والمنظمات الدينية ـ التي سقطت عن الأهمية والاعتبار في العصر الحديث ـ كانت تُعدّ في السابق من جملة الأنظمة الأوّلية .

وأمّا « الأنظمة الثانويّة » فهي منظّمات تلبّي احتياجات الإنسان التي هي من الدرجة الثانية ، وهي تعتبر من فروع الأنظمة الأوّلية ، ولهذا فهي لا تتميّز بالضرورة والشمول العالمي . وفي العصر الراهن يُعدّ النظام الأخلاقي والنظام التربويّ والنظام الفنّي والنظام الترفيهيّ من هذا القبيل[١] .

وكلّ ما ذكرناه يمثّل نموذجاً من تشتّت آراء علماء الاجتماع في هذا المضمار . ويمكننا أن نبيّن عدد الركائز الاجتماعيّة وعلّة ضرورة كلّ واحدة منها بأسلوب تحليلي لا استقرائيّ ، فنقول : إنّ الهدف من الحياة الاجتماعيّة هو أن يستطيع أفراد المجتمع تأمين احتياجاتهم علىٰ أفضل وجه ، وتوفير وسائل تقدُّمهم وتكاملهم بصورة تامّة . وعلىٰ الإجمال فإنّ حاجات الإنسان تقبل القسمة إلىٰ فئتين : إحداهما الحاجات الماديّة ، والأخرىٰ الحاجات المعنويّة . والحاجات

---

(١) زمينة جامعة شناسي، ص ٣٣٣ و ٣٣٤.

الماديّة ـ بدورها ـ تنقسم إلىٰ طائفتين : إحداهما حاجات الإنسان الماديّة إلىٰ فرد أو أكثر من أفراد الإنسان الآخرين ، وهي الحاجات الجنسيّة التي يتمّ إشباعها في أحضان « العائلة » ، والأخرىٰ هي حاجات الإنسان الماديّة إلىٰ الطبيعة ، من قبيل الحاجة إلىٰ الطعام واللباس والمأوىٰ ، ويتمّ إشباعها في ركيزة « الاقتصاد » . والحاجات المعنويّة تُشبع أساساً بواسطة ركيزة « التربية والتعليم » . والحياة الاجتماعية بحاجة أيضاً إلىٰ الأحكام والقوانين التي تنظّم العلاقات بين أفراد المجتمع وتبيّن مدىٰ حقوق وواجبات واختيارات ووظائف أيّ فرد أو فئة أو طبقة . وركيزة الحقوق ـ التي تعتبر جميع المؤسّسات التابعة للقوّة المقنّنة والقوّة القضائيّة تجسّماً لها ـ هي التي تؤمّن هذه الحاجة إلاّ أنَّ الأحكام والقوانين الحقوقيّة محتاجة أيضاً إلىٰ أشخاص ينفّذونها ويضمنون العمل بها ، والنظام « الحكومي » هو الذي يأخذ ذلك علىٰ عاتقه .

وبالنسبة للدين ـ الذي يعدّه أغلب علماء الاجتماع ركيزة اجتماعيّة إلىٰ جانب سائر الركائز ـ لا بدّ من القول بأنّ الدين لو كان بمعنى ارتباط الإنسان بالله في إطار العبادات (بالمعنىٰ الأخصّ) لأمكن عدّه من جملة الركائز الاجتماعيّة ولأشرنا ـ في مجال تفسير وتبرير ضرورته ـ إلىٰ حاجة الإنسان المعنويّة لعبادة الله ومناجاته . إلاّ أنّ هذا المعنىٰ الضيّق ـ المنسجم مع رؤية الثقافة الغربيّة للدين ـ ليس مورد قبولنا . فمن وجهة نظرنا يكون الدين هو المنهج الصحيح والمطلوب للحياة الإنسانية بحيث يشمل جميع أبعاد ووجوه الحياة للفرد والمجتمع ، وبالإضافة إلىٰ العقائد والأخلاق والعبادات بالمعنىٰ الأخصّ فإنّه يشتمل علىٰ أنواع الحقوق وأقسامها ، ومن جملتها الحقوق السياسيّة والحقوق القضائيّة والحقوق الجزائية والحقوق الدوليّة والحقوق الاقتصاديّة والحقوق المدنيّة (مثل حقوق الأسرة) ، وبناءً علىٰ هذا فهو إذن يضمّ تحت مظلّته جميع الركائز الاجتماعيّة ويهيمن ويشرف عليها ويسيّرها .

وقد حان الوقت الآن لنرىٰ أي الركائز الخمس : « الأسرة » ، « الاقتصاد » ، « التربية والتعليم » و « الحقوق » و « الحكومة » ، تتمتّع بالأولويّة والتقدّم والأصالة بالنسبة للأخريات .

٢ ـ التربية والتعليم أهم ركيزة اجتماعية

هناك آراء مختلفة لمدارس علم الاجتماع المتنوّعة في هذا المجال وهو أنّ تأثير أيّ من الركائز الاجتماعيّة أعظم في استمرار المجتمع وتكامله . ومن جملتها رأي المدرسة الماركسيّة الذي يؤكّد أن للنظام الاقتصاديّ تأثيراً أساسيّاً في المجتمع وهو بمنزلة الخفيضة لسائر الركائز التي تعتبر نهائض بالنسبة إليه وتوابع للتغيّرات الطارئة عليه .

ونحن نعتقد أنّه إذا كان لا بدّ من تعيين ركيزة بعنوان كونها أهمّ الركائز فإنّها هي ركيزة التربية والتعليم ، وذلك للأسباب التالية :

١ ـ إنّ الحياة البشريّة لا ترتفع علىٰ مستوىٰ « الحيوانيّة » ولا تصل إلىٰ الأفق الإنسانيّ إلّا إذا شُيّدت علىٰ أساس التعقّل والمعارف العقليّة . وأمّا الحياة المبنيّة على أساس الغرائز الحيوانيّة فإنّها لن تكون إنسانيّة . وممّا لا ريب فيه أنّ الركيزة الوحيدة التي ترتبط مباشرة بعقل الإنسان وإدراكاته العقلية هي ركيزة التربية والتعليم . فهي الركيزة الوحيدة التي تستطيع أن تمنح الناس النضج الفكري والتقدّم الثقافيّ .

٢ ـ علىٰ العكس ممّا يتصوّر أغلب المفكّرين في العلوم الاجتماعيّة وعلماء الاجتماع ، فإنّ الهدف الأعلىٰ للحياة الاجتماعيّة ليس هو سدّ الاحتياجات البدنيّة والماديّة للناس وتأمين مصالحهم الدنيويّة ، ولهذا فإنَّه في مجال تقسيم الركائز وتعيين درجة أهمية كلّ واحدة منها لا ينبغي الاقتصار علىٰ تأثير تلك الركيزة في

مضمار رفع الحوائج الماديّة والدنيويّة ، وهو ما تورّط فيه أكثر الباحثين في العلوم الاجتماعية فهم يريدون حتّىٰ الدين ـ الذي هو بزعمهم من جملة الركائز الاجتماعيّة ـ لحفظ أو زيادة الترابط الاجتماعيّ وإضفاء الرسميّة علىٰ الحوادث الشخصيّة المهمّة أو لترسيخ المناسبات الاجتماعية .

والواقع أنّ الغاية القصوىٰ للحياة الاجتماعية هي الاستزادة من التكامل الروحي والمعنويّ لكل واحد من أفراد البشر ، وهو ما يحصل عن طريق معرفة الله وعبادته ونيل رضاه والقرب منه تعالىٰ . وبعبارة أخرىٰ فإن الحياة الاجتماعيّة وتأمين الحاجات الماديّة والدنيويّة كلّها مقدّمة من أجل أن يصبح أكبر عدد من الناس عابدين لله وأن يتقدّم عباد الله مهما أمكن في مسيرة العبادة والخضوع للباري ، يقول عزّ وجلّ : ﴿ **وعَدَ اللهُ الّذينَ آمنوا مِنْكُمْ وعَمِلُوا الصالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفنَّهم في الأرض كما استخَلَفَ الذين من قَبلِهم وليمكّننَّ لهم دينَهُم الذي ارتَضىٰ لَهُم وليُبَدِلنَّهم مِن بَعْدِ خوفهم أمناً يَعبُدونَني لا يُشرِكُون بي شيئاً** ﴾[1] .
حيث تدل علىٰ أنّ الحكومة واستقرار الدين والنظام والأمن والهدوء كلّها مقدمة لتوسيع وتعميق عبادة الله والإيمان به وتوحيده كمّاً وكيفاً . إذن لا بدّ أن نُنقذ الركائز الاجتماعيّة من الإطار الضيّق للماديّة والدنيويّة ثمّ نقوم بتقييمها ومقارنتها من جديد ، وهذه المقارنة الجديدة ـ التي تتمّ من وجهة نظر معنوية ـ تُرجِّح ركيزة التربية والتعليم وتمنحها مكانة راقية ، وذلك لأنّ توفُّر الأرضيّة لتكامل الناس معنويّاً وباطنيّاً مرهون بهذه الركيزة قبل أيّ شيء آخر وأكثر من أي شيء آخر ، ولا ترتفع إلىٰ مستواها أيّ ركيزة أخرىٰ . فركيزة التربية والتعليم هي التي تصوغ آراء الناس وعقائدهم في مجال معرفة الوجود وتُعَلّمهم قيمة المعرفة الصحيحة وتُربّيهم حسب القيم الخُلقية والحقوقيّة المطلوبة ، وبهذه الطريقة تُوسّع وتعمّق عبادة الله والتكامل المعنويّ عند الناس .

٣ ـ إنّه بفضل ركيزة التربية والتعليم يمكننا ترسيخ أو تقوية أو إصلاح سائر الركائز بحيث نقرّب المجتمع إلىٰ أهدافه المتوسطة ، ومن ثمّ إلىٰ هدفه النهائيّ . ولهذا فإنَّ ركيزة التربية والتعليم إذا لم تسرِ سيرة صحيحة فإنّ سائر الركائز سوف

---

(١) سورة نور، الآية: ٥٥ .

تُبتلىٰ ـ آجلاً أم عاجلاً ـ بالاختلال وعدم النظام وتتعرّض جميع شؤون الحياة الاجتماعيّة لخطر الفساد والتدمير .

٤ ـ إنّ ركيزة التربية والتعليم تُيسّر أمر توعية الناس بالأحكام والقوانين الاجتماعية والحقوقية ، وترغّبهم في تطبيق القوانين والمقرّرات وفي التعاون مع المؤسّسات الاجتماعيّة والحكومية .

وبهذه الصورة يسهل علينا تبيين وتبرير هذا الأمر . وهو أنّ الله تعالىٰ جعل مهمّة النبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ مقصورة علىٰ تلاوة آيات الله للناس وتزكيتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة ، بمعنىٰ أنّها تتلخّص في التربية والتعليم[١] . فالتربية والتعليم هي التي تُعرّف الناس بالهدف الأعلى للحياة الفرديّة والاجتماعيّة وتُربّيهم وتجعلهم يخطون نحو ذلك الهدف بسهولة ويسر وسرعة . وأمّا سائر الركائز ـ كالعائلة والاقتصاد والحقوق والحكومة ـ فهي ليست سوى مقدّمة ووسيلة لتهيئة الأرضيّة لسير الناس وسلوكهم المعنويّ .

والفائدة العملية التي يمكن استنتاجها من هذا الحديث هي أنّ الخطوة الأولىٰ لتحسين الأوضاع والأحوال المختلفة للمجتمع الفاسد المضطرب وغير المتوازن هي إصلاح نظام التربية والتعليم فيه ، كما أنّ الخطوة الأولىٰ لجرّ المجتمع نحو الفساد هي إفساد نظام تربيته وتعليمه . والدراسات والبحوث التاريخيّة في مجال علل رقيّ وانحطاط المجتمعات كلّها شاهد صدق علىٰ هذا الادّعاء . فالنظر والتحقيق في تاريخ الدول الإسلامية ، ومن جملتها دولة الأندلس (إسبانيا الحاليّة) يدلّ علىٰ أنّ أعداء عزّة المسلمين وشوكتهم وسعادتهم قد خطّطوا لسرقة حرية الأمّة الإسلامية واستقلالها ولجعلها تابعة لهم ومتطفلة عليهم فبدأوا قبل كل شيء بالتسلل إلىٰ سدّها الثقافي المحكم ، وبعد أن غيّروا ثقافتها ونظام تربيتها وتعليمها بما يتّفق مع أهدافهم ومقاصدهم فقد نجحوا في تحقيق نيّاتهم الخبيثة بسهولة وسرعة ويسر وقادوا المسلمين نحو التفتّت والانحطاط . ومع هذا ألم يَحن الوقت ليعكف المخلصون على إصلاح أوضاع وأحوال مجتمعهم وليهتمّوا بإصلاح تربية وتعليم أعضاء المجتمع أكثر من أيّ شيء

---

(١) كما في هذه الآيات: ١٢٩ و ١٥١/ البقرة، ١٦٤/ آل عمران، ٢/ الجمعة.

آخر ، وأن لا ينخدعوا بالنظرية الماركسيّة التي تصوّر النظام الاقتصاديّ بعنوان كونه الأساس وأمّا سائر الأنظمة فهي فروعه وتوابعه وحينئذ يصبح تحسين الوضع الاقتصاديّ والمعيشيّ للناس سبباً لتحسين جميع أبعاد حياتهم !

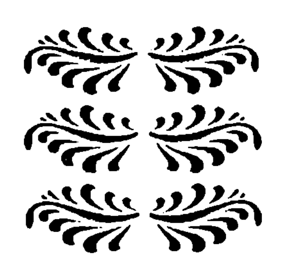
والواقع أنه لا إصلاح الوضع الاقتصاديّ للناس يؤدّي بصورة ذاتيّة إلىٰ إصلاح سائر أوضاع وأحوال حياتهم ، ولا نشاط المصلح الاجتماعي يجب أن يبدأ من موضوع الاقتصاد ، ولا أغلب النشاطات الإصلاحيّة يجب أن تُركّز علىٰ المجالات الاقتصادية . وكلّ ما يقوله كارل ماركس في مضمار تقدُّم النظام الاقتصاديّ وأولويّته وأصالته لا بدّ من تكراره بعينه في مجال نظام التربية والتعليم .

ولا ينبغي حمل هذا الكلام علىٰ هذا المعنىٰ وهو أنّ من يتصدّىٰ لإصلاح المجتمع والحياة الاجتماعيّة للأفراد لا بدّ أن يخصّص في البدء فترة طويلة نسبيّاً للشؤون الثقافية ، وأمّا الأمور الأخرىٰ فهو يُغفلها وينساها . وفي أيّ مرحلة من المراحل لا يكون تركيز جميع القوىٰ والنشاطات في نطاق التربية والتعليم مقروناً بالمصلحة وليس له آثار ونتائج مطلوبة ، وذلك لأن الناس المحرومين من مستلزمات الحياة الضرورية لن يكون لديهم استعداد لتلقّي أيّ تعليم أو تربية . ونحن في نفس الوقت الذي لا ننكر فيه هذا الواقع فإننا نؤكّد علىٰ أولويّة وتقدُّم وأصالة التربية والتعليم ، فالمجتمع الذي لا يتمتّع بالتربية والتعليم الصحيحين وبالمقدار الكافي ، فحتّىٰ لو فرضنا أنّ جميع مشاكله الاقتصاديّة والمعيشيّة قد حُلّت ، فإنّه لن يكون مصوناً من الضلال والانحراف والحرمان من السعادة ، فيفقد مثلاً ميزته « الإسلامية » . وبعبارة أخرىٰ فإنّ التمتّع بأفضل نظام اقتصاديّ لا يعني التمتّع بأفضل مجتمع وأسعده ، ولا سيما إذا التفتنا إلىٰ هذه الحقيقة وهي أنّ سدّ الاحتياجات الماديّة والدنيويّة ـ بنفسه ـ يؤدّي إلىٰ طغيان الإنسان وإعراضه عن الحقّ والحقيقة ، وأنّ انتشار النعيم والثراء لا يؤدّي غالباً إلاّ إلىٰ انتشار التمرّد والإعراض عن الحقّ والاستقامة .

ولا ينبغي أيضاً أن يستنتج من هذا الموضوع الأخير أنّ أعضاء المجتمع لا بدّ من إبقائهم في حالة الفقر والحرمان حتّىٰ لا يضعف التفاتهم وإقبالهم علىٰ الله

سبحانه . فالله تعالىٰ لم يطلب منّا أبداً أن نترك الناس في حالة العسر والضنك ، وإن كان هو ـ بمقتضىٰ تدبيره الحكيم ـ يبتلي الناس أحياناً بالمشاكل والشدائد والبلايا والمحن لعلّ هذه الأدوية المرّة تشفي أمراضهم الروحيّة والباطنيّة . وقد كلّفنا الله جلّت قدرته بالنضال ضدّ الفقر والحرمان في المجتمع الإنسانيّ ، إلاّ أنّ هذا التكليف الإلهيّ لا ينبغي أن يؤدّي إلىٰ توهّم أنّ المشكلة البشرية الوحيدة هي الفقر الاقتصاديّ والحرمان الماليّ ، أو أنّ حلّ هذه المشكلة يؤدّي بصورة ذاتيّة إلىٰ حلّ سائر المشاكل . إذن لا بدّ أن يرافق النضال ضدّ الفقر والحرمان والاختلافات الطبقيّة الفاحشة والظالمة اهتمامٌ وافر بتعليم الناس وتربيتهم بصورة صحيحة ، ويتمّ لهم إثبات بطلان آرائهم وعقائدهم الفاسدة في مجال معرفة الوجود وقيمة المعرفة ، ويتمّ تعليمهم الآراء والعقائد السليمة ، ويُضاف إلى قدرتهم علىٰ التأمّل والتفكير ، ويُشاع بينهم النظام القيميّ والخلُقيّ المطلوب ويربّون علىٰ أساسه حتّىٰ يترافق تقدُّمهم المادي والظاهريّ مع تكاملهم المعنويّ والباطنيّ ، ولا يؤدّي بهم الرفاه والنعمة إلىٰ الغرور والطغيان ويقذف بهم في مستنقع الحيوانيّة .

إذن فركيزة التربية والتعليم مهمّة خطيرة جدّاً في المجتمع الإسلاميّ ، وهي أخطر وأهم من ركيزة التربية والتعليم في سائر المجتمعات ، التي هي إمّا أن تكون غير مهتمة بالدين وإمّا أن تكون معتبرة إيّاه ركيزة إلىٰ جانب الركائز الأخرىٰ ، بحيث تعدّ حدوده منفصلة عن حدود الأسرة والاقتصاد والحقوق والحكومة . ومن الواضح أنّ المقصود من ركيزة التربية والتعليم ما هو أعمّ من النشاطات التي تنهض بها منظّمات من قبيل المدارس الابتدائية والمتوسّطة والثانويّة والجامعات ، بحيث يشمل أيّ جهد يُبذل في مضمار تثقيف المجتمع وتعليمه وتربيته . وبناء علىٰ هذا تصبح النشاطات التي تقوم بها الإذاعة والتلفزيون والصحف والمجلات والكتب والرسائل والسينما والمسرح وخطب صلاة الجمعة والمراسم القومية والشعائر والمناسك الدينيّة والمحاضرات والمظاهرات السياسيّة والنشاطات الفنية ، و . . . كلّها داخلة ضمن إطار التربية والتعليم .



القسم الثامن

التحولات الاجتماعية

وهو يشمل :

المقدمة

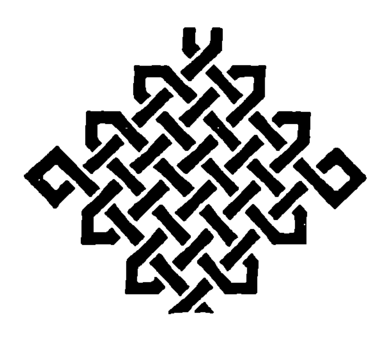
١ ـ ما يقبل التحوّل (ألوان التحوّلات الاجتماعية)

٢ ـ عوامل التحولات الاجتماعية .

٣ ـ سرعة التحوّلات الاجتماعية .

٤ ـ العنف والليونة في التحوّلات الاجتماعية .





المقدمة

إنّ المقصود من «التحوّلات الاجتماعيّة»، المبحوث عنها في هذا القسم، هي تلك التغيّرات الّتي تحدث في المجتمع وتكون نتائجها وآثارها ذات صبغة اجتماعيّة، بمعنىٰ أنّها غير مختصّة بفرد ولا بفئة ولا بطبقة، وهي أيضاً ثابتة ومستقرّة، بمعنىٰ أنّها باقية إلى فترة زمنيّة طويلة نسبيّاً. ومن بين المسائل المتعدّدة التي يمكن تناولها تحت عنوان «التحوّلات الاجتماعيّة» اخترنا أربع مسائل فحسب، لتناولها بالبحث والتفصيل.

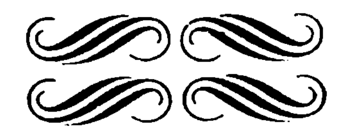
ففي مسألة «ما يقبل التحوّل (ألوان التحوّلات الاجتماعيّة)» قلنا: إنّ هناك ثلاثة ألوان من التحوّل الاجتماعيّ، وهي عبارة عن التحوّل في شكل المجتمع وهيكله، والتحوّل الواقع في إطار كلّ واحدة من ركائز المجتمع، والتحوّل في كمّ وكيف العلاقات المتبادلة بين الركائز، وتعتبر هذه أهمَّ التحوّلات الاجتماعيّة، وأمّا سائر التحوّلات فإنّها يمكن إعادتها إلىٰ هذه الألوان الثلاثة. وفي مسألة «عوامل التحوّلات الاجتماعية» فقد بدأنا بتقسيم نفس التحولات إلىٰ فئتين كبيرتين هما «الضروريّة أو التي تحدث صدفةً» و«الإراديّة»، واخترنا من بين عوامل التحوّل ثلاثة عشر عاملاً هي الأهمّ في نظرنا، وقلنا أنّ تسعة عوامل منها تُحقّق غالباً التحوّلاتِ الضروريّة أو التي تحدث صدفة، وأربعة عوامل توجِد غالباً التحوّلاتِ الإراديّة.

وفي مسألة «سرعة التحوّلات الاجتماعيّة» عكفنا علىٰ رفع توهّم واحد

فحسب، ينشأ غالباً من تسامح وتساهل وسوء تعبير الدارسين للعلوم الاجتماعيّة والسياسيّة.

وفي مسألة «العنف والليونة في التحوّلات الاجتماعيّة» قسّمنا النهضات الاجتماعيّة إلى فريقين هما «النهضات الهادئة السليمة» و«النهضات العنيفة التي يرافقها صدام وصراع».

والمسألة الوحيدة التي ترتفع إلى مستوى هذه المسائل الأربع المذكورة، من حيث الأهميّة، هي مسألة «اتّجاه التحوّلات الاجتماعية»، والمقصود بها بيان هذا الأمر وهو: هل إنّ «التحوّل» مساوٍ لـ«الرقيّ» و«التقدّم» و«التكامل» و«التوسّع» أم لا؟ لكنّه لمّا كان جوابنا بالسلب علىٰ هذا السؤال وقد ذكرناه في مكان آخر من هذا الكتاب[1] فقد أعرضنا عن الخوض في هذه المسألة هنا.



(١) ليرجع من شاء إلى القسم الثالث، ٨.

١ ـ ما يقبل التحول (ألوان التحولات الاجتماعية)

يمكن القول أنّه من بين التحوّلات المتعدّدة والمتنوّعة التي تعرض الحياة الاجتماعية توجد ثلاثة أنواع من التحوّل تُعدّ هي الاهمّ: التحول في مجال «معرفة الشكل الاجتماعيّ»، أي التحوّل في هيئة المجتمع وشكله الخارجيّ وأساسه الجغرافي وحجمه وانبساطه وكيفيّة تمركز وانتشار السكّان فيه، والتحوّل الواقع في إطار كلّ واحدة من الركائز الاجتماعيّة، والتحوّل في كمّ وكيف العلاقات المتبادلة بين الركائز الاجتماعيّة. وتدور بحوث ودراسات علماء الاجتماع أيضاً حول هذه المحاور الثلاثة، وتكفّ عن الخوض في التحوّلات الأُخرى من قبيل مغادرة الأفراد تدريجياً لهذه الدنيا ومجيء أفراد آخرين لها بصورة طبيعيّة، بمعنىٰ إحلال جيل محلّ جيل آخر. وبعبارة أُخرىٰ: فإن ما يقبل التحوّل في المجتمع ـ منْ وجهة نظر علم الاجتماع ـ هي ثلاثة أشياء: شكل المجتمع وهيكله، ما هو واقع في إطار كلّ واحدة من ركائز المجتمع، كمّ وكيف العلاقات المتبادلة بين الركائز.

١ ـ **التحوّل في شكل المجتمع وهيكله.** فهجرة أفراد المجتمع من مكان إلى مكان آخر، وزيادة أو نقيصة سكّانه، وسَعَة أو ضيق الأرض التي يعيشون عليها، وكثرة أو قلّة نسبة هجرة القرويّين إلى المدن أو بالعكس، و. . . كلّ هذه تحوّلات تعرض شكل المجتمع وهيكله.

٢ ـ **التحوّل الواقع في إطار كلّ واحدة من ركائز المجتمع.** وليس المقصود من هذا اللون من التحوّل أنّ واحدة من هذه الركائز الخمس، وهي الأُسرة

والاقتصاد والتربية والتعليم والحقوق والحكومة، تنعدم تماماً، وذلك لأنه كما أسلفنا القول في القسم السابق فالمفروض أنّ أيّ مجتمع، في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، لا يكون فاقداً لأي واحدة من هذه الركائز الخمس. ومن الواضح أنه قد يكون اقتصاد مجتمع ـ مثلاً ـ قائماً على الزراعة أو الرعي ثمّ يتحوّل إلى اقتصاد صناعيّ، إلاّ أنّ هذا لا يعني انعدام ركيزة الاقتصاد في المجتمع، وإنّما يعني أنّ هناك تغيّراً قد حدث في إطار ركيزة الاقتصاد. وكذا من الممكن مثلاً أن يتحوّل النظام السياسيّ في مجتمع وهو نظام استبداديّ إلى نظام جماهيريّ، إلاّ أنّ هذا الامر أيضاً لا يعني انعدام ركيزة الحكومة، وإنّما هو يثبت وجود التغير في إطار ركيزة الحكومة فحسب. (ولهذا السبب فإنّهم يعدون الاقتصاد أو الحكومة ـ ممّا لا يستطيع مجتمع أن يخلو منهما ـ من الركائز، ولا يعدّون منها النظام الزراعي وتربية الأنعام ولا الصناعيّ ولا الاستبداديّ ولا الجماهيريّ، ممّا يمكن أن يستغني عنه أيّ مجتمع). والهدف من هذا اللون من التحوّل ليس هو إيجاد ركيزة جديدة ولا تبديل ركيزة بأخرىٰ، مما هو غير ممكن أساساً. وإنّما المراد هو التغيّرات الطارئة على وضع وحال وكمّ وكيف تحقّق كلّ واحدة من الركائز الثابتة المذكورة.
وبناءً على هذا يصبح تعدّد هذا اللون من التحوّل بتعدّد الركائز.

أ ـ التحوّل في ركيزة الأسرة. ففي كثير من المجتمعات السابقة يبقىٰ الأولاد المباشرون ـ ولا سيّما الذكور منهم ـ مع الأبوين بعد زواجهم أيضاً، ومن هنا فإنّ الأحفاد كانوا يُعدّون من جملة الأُسرة. ويلاحظ وجود مثل هذه الأُسرة حتّى الآن في بلاد من قبيل إيران والصين واليابان. بينما في المجتمعات الحديثة يغادر الأولاد المباشرون عائلةَ الأبوين عادة بعد بلوغهم سنَّ الشباب، ثمّ يكوّنون لأنفسهم أُسرة جديدة بواسطة الزواج.

واليوم علاوة على كون الأُسرة نواة اجتماعيّة صغيرة جدّاً حيث تتركّب من الزوج والزوجة وتضمّ الطفل أو الأطفال الصغار الذين لم يبلغوا سنَّ الرشد ولم يستغنوا عن الأبوين، فإنّ العوامل في حالة تناقض مستمرّ وتدريجيّ. فالحضارة الصناعيّة الحديثة تدفع النساء وأزواجهن يوماً بعد يوم إلى تحديد النسل بصورة أشدّ وأدقّ.

وتكون الأُسر الحديثة معرّضة للتفتّت وعدم الاستقرار أكثر من العوائل القديمة، وذلك لأنّ الحياة في المجتمعات الصناعيّة هلهلت الأساس العائليّ وأضعفته. فمن ناحية كلّما أصبح المجتمع صناعياً أكثر فإنّه ينقص عدد النساء اللاّتي هنّ ربّات بيوت، ولمّا كانت المرأة لا تبقىٰ في البيت وإنّما تغادره لتعمل خارجه فإنّه بطبيعة الحال تحدث مشاكل وأزمات في البيئة العائليّة، وهي تمهّد الأرضيّة لحدوث كثير من الصراعات والنزاعات العائليّة. ومن ناحية أُخرىٰ لمّا كانت المرأة منخرطة في نشاط اقتصاديّ خارجَ البيت بحيث يوفّر لها دخلاً مالياً فإنّها لا تكون معتمدة بشكل رئيسيّ على الرجل، وهي تستطيع أن تؤمّن لنفسها دخلاً يكفي معيشتها سواء أكان قبل الزواج أم في أثنائه أم بعد الطلاق، ولهذا فإنّها لا تخشى الطلاق وانفساخ علاقته بزوجها، فتندفع في الصراعات العائليّة إلى أيّ مدىً شاءت. هذان العاملان مع عوامل أُخرىٰ تسبّبت في زيادة حدّة تزلزل الزواج يوماً بعد آخر وينتهي ذلك بالتالي إلى الطلاق، ولاسيّما إذا التفتنا إلىٰ أنّ المجتمعات الغربيّة خلالَ العقود الأخيرة قد خفّفت كثيراً من الرقابة على السلوك الجنسيّ للزوجين، وحتّىٰ انّها شجّعت ورغّبت بطرق مختلفة في الارتباطات الجنسيّة قبل الزواج وخارج حدود الزواج، وقد قلّل هذا الأمر من الجاذبيّة الجنسيّة التي يشعر بها كلّ واحد من الزوجين بالنسبة للآخر، وزاد من نسبة الطلاق الذي يتميز بنسبة عكسيّة مع شدّة الارتباط الجنسيّ القائم بين الطرفين.

وعلاوة على هذا فإنّ المجتمع ضمن نطاق الأُسرة قد يتحوّل من «العائلة الأُميّة» ـ أي الوضع الاجتماعيّ الّذي تكون فيه المرأة صاحبة القدرة ومديرة الأُسرة ـ إلىٰ العائلة ـ الأبويّة»، أو من العائلة الأبويّة إلى العائلة الأُمية. ففي العائلة الأبويّة يكون الوالد هو المؤمّن للعيش ومدير الأُسرة وصاحب القدرة فيها، وأمّا دور الأُمّ فيها فهو تأمين الدفء للجوّ العائليّ. وفي العائلة «الأُمية» يُسند دور الإدارة والقدرة للأُمّ. ويُلاحظ أنّ النظام الأبويّ ـ الّذي يؤيّده الإسلام ويؤكّد عليه ـ ينحو اليوم نحو الضعف والهزال في كثير من المجتمعات الصناعيّة ولا سيّما في الولايات المتّحدة الأمريكية وعلى الخصوص بين بعض الطبقات الاجتماعيّة في المجتمع الأمريكيّ. ففي مثل هذه المجتمعات وبين هذه الطبقات يشيع اتّجاه يؤكّد على أنّ الوالد لا ينبغي أن يملك اختيار شؤون العائلة بصورة منحصرة ولا بدّ

أن يحدّ من مدىٰ تسلّطه على أعضاء الأُسرة، وينبغي أن يفسح المجال لزيادة تسلّط الأُمّ عليها بحيث يربو تسلّطها على تسلّط الأب.

إنّ هـذه نمـاذج متفرّقـة لألـوان التحـوّل العـديـدة التـي تحـدث فـي ركيـزة العائلة[1].

ب ـ التحوّل في ركيزة الاقتصاد. إنّ من التحوّلات المحتمل وقوعها في هذه الركيزة هو التحوّل في نوعيّة النشاط الاقتصادي. ففي الواقع تكون نشاطات الصيد والزراعة وتربية الأنعام والتجارة والصناعة موجودة إلى جانب بعضها في زمان واحد وذلك في جميع المجتمعات باستثناء بعض المجتمعات البدائيّة جدّاً، إلّا أنّه حسب لون النشاط الاقتصاديّ الغالب في المجتمع تكون تسمية المجتمع بأنه صناعيّ أو تجاري أو. . . ، فمثلاً في عصر ظهور الإسلام كان المجتمع المكّيّ تجاريّاً أكثر من أيّ شيء آخر، وذلك لأنّ أرض مكّة فاقدة للإمكانيّات اللازمة للزراعة وتربية الأنعام (ويشير القرآن في الآيتين الأُولى والثانية من سورة قريش إلى رحلتي قريش في الشتاء والصيف وهما رحلتان تجاريّتان) وعلى أيّ حال فتحوُّل لـون النشـاط الاقتصـادي في المجتمـع مـن الـزراعـة وتـربيـة الأنعـام ـ مثلاً ـ إلـى التجارة، أو من التجارة إلى الصناعة، هو تحوّل في ركيزة الاقتصاد.

والتحوّل المحتمل الآخر هو التحوّل في النظام الاقتصاديّ المسيطر علىٰ المجتمع. فإذا انتقل مجتمع من مرحلة العبوديّة إلى المرحلة الإقطاعيّة أو من مرحلة الإقطاع إلى المرحلة الرأسماليّة أو إلىٰ الاشتراكيّة، فقد تعرّض التحوّل في النظام الاقتصاديّ وإن كان لون النشاط الاقتصادي ثابتاً فيه.

والتحوّل الآخر الذي يمكن وقوعه في المجتمع يتعلّق بـ «النموّ والتوسّع» الاقتصاديّ فيه. والمقصود بـ «المجتمع الضعيف النموّ أو غير المتطوّر» هو ذلك المجتمـع الّـذي يكـون فيـه مستـوىٰ حيـاة أفـراد منخفضـاً، ويبـدو هـذا المتسـوىٰ المنخفض من الحياة ـ بالنسبة إلى مستواها المرتفع في المجتمعات الأكثر دخلاً

---

(١) للاطّلاع بشكل مفصّل علىٰ هذا الموضوع تراجع هذه الكتب باللغة الفارسيّة: مباني جامعه شناسى: الفصل الثامن، جامعه شناسى: الفصل العاشر، «مقدمه اى برجامعه شناسى»: الفصل الرابع عشر، زمينهٔ جامعه شناسى: الفصل العشرون.

من ذاك ـ أمراً غير عاديّ ومثيراً للتساؤل (سواءً أكان ذلك من وجهة نظر أفراد نفس ذلك المجتمع أم من وجهة نظر الآخرين)[1] . فإذا تحوّل مجتمع من حالة ضعف النموّ والتطوّر إلىٰ مجتمع سريع النموّ والتطوّر، أو بالعكس، فقد تحقّق تحوّل في ركيزاة الاقتصاد[2] .

جـ ـ التحوّل في ركيزة التربية والتعليم. في أبسط المجتمعات، حيث تكون درجة تخصّص الأعمال ضئيلة في جميع الموارد لا تتخذ التربية والتعليم أيضاً شكل نشاط مستقلّ منظّم، وإنّما هي تتمّ بواسطة العائلة والأقارب وظروف العمل والجوّ الاجتماعي وعن طريق إسهام الفرد في الشؤون اليوميّة للحياة العامّة. إلاّ أنه في سائر المجتمعات، الّتي ترتفع على هذا المستوىٰ المنخفض، تتخذ التربية والتعليم شكلاً رسمياً، وتصبح مهمّة عمليّة لفئة متخصصة مركبّة من المعلّمين والمربّين. ومن التحوّلات المحتمل وقوعها في ركيزة التربية والتعليم هو زيادة التخصص في هذا النشاط الاجتماعيّ.

ففي الأنظمة التعليميّة القديمة يختار الطفل أو الشابّ ـ حسب استعداده ورغبته ـ فرعاً خاصّاً في العلم أو الفن أو الصناعة أو الحرفة، ثمّ يستمرّ في تعلّمه ما اختاره إلىٰ أيّ زمان يحدّده هو وما لديه من إمكانيّات، وأمّا ما يتعلّق بكمّ وكيف نشاطه وجهده فإنّه لا يكون مسؤولاً أمام أيّ أحد. لكنّه في العالم المعاصر تقوم الدول، وكثير من المنظّمات والمؤسّسات الاقتصاديّة بإحصاء وتقييم التخصّصات الضروريّة في المجالات المختلفة للعلوم والفنون والحرف والصنائع، ثمّ تنهض المؤسّسات التعليمية بتربية أعضائها بشكل يؤدّي إلى تأمين تلك الاحتياجات، فإذا

---

(١) ليرجع من شاء التفصيل إلى هذا الكتاب باللغة الفارسيّة: فرهنگ اصطلاحات اجتماعى واقتصادى، تأليف توماس سووه، ترجمه خليل ملكي (م. آزاده)، الطبعة الثانية، دار الرواق للنشر (انتشارات رواق)، صيف عام ١٤٠٠ هـ.ق. طهران ذيل مدخل «رشد وتوسعه»، ص١٠٨ ـ ١١٢.

(٢) للاطلاع أكثر على موضوع التحوّل في ركيزة الاقتصاد يحسن الرجوع إلى هذه الكتب باللغة الفارسيّة: مباني جامعة شناسى إلى الفصلين السابع والتاسع، جامعه شناسي الفصل الثامن، مقدمه اى بر جامعه شناسى الفصل السادس عشر، زمينهٔ جامعة شناسى الفصل السابع عشر.

قلّ المتقدّمون ـ مثلاً ـ عن مقدار الحاجة فإنّهم يزيدون عددهم عن طريق منح الامتيازات لهم ويوصلونهم إلى الحدّ المطلوب، وإن ازداد عددهم على المقدار الضروريّ فإنّهم يضعون الشروط والقيود لهم ويوجدون الموانع والعقبات أمامهم حتّىٰ يسمحوا بالمقدار المطلوب أن ينتمي إلى المؤسّسات التعليميّة. وأمّا كمّ وكيف التعليم، ومن جملة ذلك الموادّ الدراسيّة والمعلّمون والأساتذة وفترة التعليم، فهي جميعاً تحت تصرّف هؤلاء المشرفين، ولا تأثير تقريباً للطلّاب في تعيين هذه لأمور وتغييرها. وبعد انتهاء فترة التعليم يُكلّف كلّ متخرّج بالعمل في أيّ مؤسّسة يعيّنها له هؤلاء المخطّطون.

وتحوُّل نظام التعليم الحرّ غير المخطّط إلى نظام تعليميّ مخطّط وجبريّ ـ بنحو أو بآخر ـ هو لون آخر من التحوّل في ركيزة التربية والتعليم.

ولعلّه يمكن القول انّ أيّ نظام للتربية والتعليم فهو يهدف إلى ثلاثة أهداف: تربية المواطنين بشكل منسجم، وصياغة الشخصيّات السامية، وتأمين انتقال العلوم والمعارف المبيّنة للأبعاد المختلفة في عالم الوجود. وكأنه في كلّ واحد من أنظمة التربية والتعليم في العالم يتغلّب أحد هذه الأهداف الثلاثة على الهدفين الآخرين بشكل ملحوظ، ويتّضح هذا الأمر بالتدقيق في المحتوىٰ الدراسيّ لهذه الأنظمة.

ففي الأنظمة الّتي تهتّم قبل كلّ شيء بتربية المواطنين المنسجمين تقوم الأجيال الأقدم بتعليم الأجيال الأحدث منها والّتي لم تستعدّ بعدُ للحياة الاجتماعية بحيث ينتج من ذلك تنمية تلك الحالات الجسميّة والفكريّة والخُلقيّة للأطفال بالشكل الذي تتوقّعه منهم بيئتهم الاجتماعية الكبيرة وبيئتهم الاجتماعية الخاصة التي يعيشون فيها. وأغلب ما يتمّ تعليمه في مثل هذه الأنظمة يتعلّق بملاءمة الأفراد الجدد من المجتمع وتوحيد المجتمع. وعلماء الاجتماع الذين هم غالباً ما يعتبرون هدف ركيزة التربية والتعليم هو «الانسجام الفئويّ» و«تقبّل المجتمع» و«التقبّل الثقافيّ» أو التلاؤم الاجتماعيّ» أو «التماثل الثقافي» وهم ناظرون في الواقع إلى تلك الأنظمة الخاصّة المسيطرة على المجتمعات البدائيّة. وفي الأنظمة الّتي يتركّز اهتمامها على صياغة وبناء الشخصيّات السالمة لا يكون التعليم منصبّاً على نقل

مجموعة من السنن الاجتماعيّة ولا على مجموعة من العلوم التجريبيّة، وإنّا يتّجه التعليم إلى إيجاد لون من طريقة الحياة وغرس لون من القواعد والسلوك الّذي يقدم الإنسان من الناحية المعنويّة الباطنيّة ويمنحه الكمال. وفي مثل هذه الأنظمة يريدون أن يربّوا إنساناً كاملاً وليس عالماً عظيماً، ومن هنا فإنّهم لا يجدون العلم بلا عمل وإنّما يعدّونه مضراً ويمكننا القول أنّ التعليم والتربية اللذان تؤكّد عليهما الأديان الإلٰهيّة وكثير من المذاهب والمدارس الأخلاقيّة، من هذا القسم. ويُعدّ منه أيضاً نظام التعليم والتربية الّذي كان سائداً في الدول الإسلامية قبل استسلامها للحضارة والثقافة الغربيّة الصناعيّة الماديّة.

وأمّا في الأنظمة الّتي تهتمّ أكثر بنقل العلوم والمعارف التي تبيّن الأبعاد المختلفة لعالم الوجود فإنّ الموادّ الدراسيّة تُنظّم بكشل يربّي العالِمَ الكبير وليس الإنسان الكامل. وفي مثل هذه الأنظمة تفقد التربية والتعليم صبغتها الدينية والخلقيّة المقدّسة، وتُربّي الطلاّب للظفر بالمهارات العلميّة والفنيّة والمشاغل الفكرية واليدويّة، ولهذا فإنّهم يولون العلوم ـ الّتي هي من قبيل الرياضيّات والفيزياء والكيمياء والأحياء والطبّ ـ الدرجة الأولى من القيمة والأهميّة، ولا يعيرون بالاً للمعارف الإنسانيّة والأخلاقيّة ويقومون بتقوية العقل والذهن، ولا يلتفتون للروح والقلب.

وعلىٰ أيّ حال فإنّ تبدُّل نظام التربية والتعليم من نظام يغلب عليه أحد هذه الأهداف الثلاثة المتقدّمة الذكر إلى نظام آخر للتربية والتعليم يغلب عليه هدف آخر يُعتبر من أهمّ التحوّلات الّتي تحدث في ركيزة التربية والتعليم[1].

د ـ التحوّل في ركيزة الحقوق. انّ ركيزة الحقوق تنقسم إلى قسمين رئيسيّين هما: قسم التقنين، وقسم القضاء وإقامة العدل.

الأول: هو التحوّل في مجال التقنين. ويمكن القول انّ أيّ قانون يسود في المجتمع فهو أحد هذه الأنواع الثلاثة من القانون: القوانين الإلهيّة والدينيّة، وهي

---

(١) للاطّلاع أكثر على موضوع التحوّل في ركيزة التربية والتعليم يحسن الرجوع إلى هذين الكتابين باللغة الفارسيّة وهما: مباني جامعه شناسي الفصل الأول والثالث والخامس، وجامعه شناسى، الفصل السادس عشر.

تلك القوانين الّتي يعدّها الناس أحكاماً وأوامرَ ونواهي صادرة من الله تعالىٰ (سواء أكانت هي في الوقع كذلك أيضاً أم لا)؛ والقوانين العرفيّة، وهي القوانين التابعة في العرف والعادات والآداب والرسوم السائدة بين الناس؛ والقوانين الموضوعة: وهي القوانين المدوّنة من قبل شخص أو أشخاص معيّنين معروفين. ولا تتشابه قيمة وأهميّة كلّ واحدة من هذه الفئات الثلاث من القانون في المجتمعات المختلفة. ففي أحد المجتمعات تكون القيمة والإهميّة الكبرىٰ للقوانين الإلهيّة والدينيّة فتهيمن على القوانين العرفية والقوانين الموضوعة، وفي مجتمع آخر لا يكون لها سوىٰ أقلّ قدر ممكن من القيمة والأهميّة. وفي أحد المجتمعات تظفر القوانين الموضوعة بالدرجة الأُولىٰ من القيمة والأهميّة حتّى يصل بها الأمر أحياناً إلى طرد القوانين الإلهيّة والدينيّة في الساحة الاجتماعيّة، بينما هي لا تنال في مجتمع آخر إلاّ أقلّ ما يمكن من القيمة والأهميّة، وقس ما لم نذكره على ما ذكرناه، فإذا كان النظام الحقوقيّ في المجتمع مصطبغاً ـ بشكل أكثر ـ بالصبغة العرفيّة أو الإلهيّة والدينيّة، ثمّ اتّخذ صبغة أُخرىٰ ـ بسبب مجموعة من العلل والعوامل ـ كما لو أصبحت القوانين الموضوعة مثلاً هي ذات المنزلة الأولىٰ فيه (كما يُلاحظ ذلك في المجتمعات المعاصرة، حيث إنّ هذا الأمر قد تحقّق تحت عنوان الفصل بين الدين والسياسة) فقد حدث تحوّل في قسم التقنين لركيزة الحقوق. وكذا إذا أُقصيت القوانين العرفية أو الموضوعة لتحلّ محلّها القوانين الإلٰهيّة والدينيّة (كما حدث ذلك في إيران بعد استتباب النظام الجمهوريّ الاسلاميّ فيها، ولم يبق للقوّة المقنّنة فيها من دور في التقنين سوىٰ تعيين المصاديق للقوانين الكليّة الإلٰهيّة).

والقوانين الموضوعة قد تُسنّ بواسطة فرد واحد، كما جاء في الأنظمة المَلَكّية المطلقة السابقة وفي الأنظمة المستبدّة المعاصرة، وقد تُسنّ بواسطة عدّة أشخاص، حيث يكوّنون مجلساً تشريعيّاً. وهذه المجالس قد تكون أيضاً شعبيّة، أي أنّ أعضائها يُنتخبون من قِبل الناس أنفسهم، وقد تكون استبداديّة، بمعنىٰ أنّ أعضاءها يُعيَّنون من قِبل المَلِك، أو تكون العضويّة بالوراثة أو بصورة تعيين الخليفة للعضو. والأنظمة السياسيّة ذات المجلس التشريعيّ إمّا ان يكون لها

مجلس واحد أو مجلسان[١] . وعلىٰ أيّ حال فإنّ التغيير الطاريء علىٰ المقنّن أو أُسلوب التقنين هو تحوُّل حادث في قسم التقنين لركيزة الحقوق .

ويُعدّ من هذا القسم من التحوّل أيضاً تبدّلُ نفس القوانين ، حتّى لو فرضنا أنّ المقنّن وأُسلوب التقنين ثابتان على الوضع الّذي كانا عليه .

الثاني : هو التحوّل في القضاء وإقامة العدل . لا شكّ أنّه بعد أن تُعرف وتُعيّن القوانين الّتي لا بدّ أن يخضع لها جميع الأفراد ، سواء أكانت إلهيّة دينيّة أم عرفيّة موضوعة ، فإنّ المجتمع يحتاج إلى قوّة تتولّىٰ حلّ وفصل الدعاوي الناشئة من تفسير تلك القوانين (القضاء المدنيّ) ، والقضاء علىٰ نواع المخالفة والمقاومة التي قد تصدر من بعض الأفراد (القضاء الجزائيّ) . وبعبارة أُخرىٰ إنّ المجتمع يحتاج إلى أشخاص يتمتّعون بالمعرفة الكاملة والكافية بأهداف المقنّن ومقاصده وبروح القانون حتّى يتمكّنوا من تطبيق القوانين والمقرّرات الكليّة على مصاديقها وmواردها الجزئيّة ، ومن فصل المنازعات بإصدار الأحكام المناسبة لها .

وفي المجتمعات البدائيّة والبسيطة غالباً ما يرجع طرفا النزاع إلى شخص ثالث يتّفقان عليه ويكون محلّ احترامهما (كالأب مثلاً ، أو كبير العائلة ، أو زعيم القبيلة ، أو كبار السنّ) ويقبلان حكمه . إلاّ أنّه في المجتمعات المتقدّمة أو المعقّدة لا يمكن الاكتفاء بـ «قاضي التحكيم» بسبب كثرة الناس وسعة العلاقات والارتباطات الاجتماعيّة ، وإنّما لا بدّ من وجود قضاة قانونيّين رسميّين بحيث لا يستطيع أيُّ أحد مخالفةَ أحكامهم . وهؤلاء القضاة الرسميّون قد يختارهم الناس أنفسُهم وقد يختارهم أحد الزعماء والقادة . ويختلف أُسلوب انتخابهم أو تعيينهم ، وكذا حدود صلاحياتهم ، من مجتمع إلى آخر . ففي بعض المجتمعات يكون موظّفو القوّة القضائيّة مستقلّين عن الزعماء مطلقاً ، وفي بعض المجتمعات الأخرىٰ تشكّل المحاكم ـ عمليّاً ـ شعبة من النظام الإداريّ ، ومن الناحية السياسيّة تشكّل

---

(١) ليرجع من شاء التفصيل إلى هذا الكتاب باللغة الفارسيّة : رژيمهاى سياسى ، تأليف موريس دو ورژه ، ترجمه ناصر صدر الحفاظي ، الطبعة الثالثة ، الشركة المساهمة للكتب الجيبية (شركت سهامى كتابهاى جيبى) ، طهران ؛ ١٤٠٠هـ . ق ، ص٣٨ ـ ٤١ .

القوّة القضائيّة قسماً خاصّاً من القوّة التنفيذيّة.

وعلى كلّ حال فأيّ تحوُّل يحدث في مجال كيفيّة انتخاب القضاة أو تعيينهم، وفي مجال حدود صلاحياتهم واستقلالهم أو عدم استقلالهم عن القوّة التنفيذيّة والقوّة المقنّنة، فإنّه تغيّر حاصل في قسم القضاء وإقامة العدل لركيزة الحقوق[1].

هـ ـ التحوّل في ركيزة الحكومة. فالأنظمة السياسيّة يمكن تقسيمها ـ من حيث طريقة انتخاب زعماء الحكومة ـ إلى طائفتين رئيسيّتين[2]: إحداهما الأنظمة الّتي يتمّ فيها انتخاب الزعماء بواسطة أفراد الناس أنفسهم (الأنظمة الديمقراطية)، والأخرىٰ هي الأنظمة التي تبذل قصارى جهدها لتحول دون انتخاب الناس لزعمائهم «الأنظمة المستبدّة المحتكرة). ومن الواضح أنّ هناك أنظمةً مختلطة بين هاتين الطائفتين بحيث تأخذ شيئاً من أساليب الأنظمة الديمقراطية وشيئاً من أساليب الأنظمة الاستبداديّة.

وتنقسم الأنظمة الديمقراطية أيضاً إلى قسمين رئيسيّين: الديمقراطية المباشرة أو بلا واسطة، والديمقراطية مع الواسطة.

فالديمقراطية المباشرة أو بلا واسطة هي التي تكون فيها القدرة متعلّقة بجميع السكّان ويشكّل جميع الأهالي مجمعاً عامّاً، بحيث أنّ الناس هم الّذين يتّخذون القرار في الشؤون الاجتماعيّة المهمّة ويعيّنون بعض الأشخاص لتنفيذ تلك القرارات وإدارة وتدبير المجتمع أيضاً إلى أن يتشكّل المجتمع العامّ من جديد.

---

(١) من شاء التفصيل في مجال التحوّل في ركيزة الحقوق فليرجع إلى: حقوق وجامعه شناسي، الفصل (١٥) وللاطلاع على كيفيّة التحوّل في قسم القضاء وإقامة العدل لركيزة الحقوق في العالم الإسلامي ليرجع من أحبّ إلى: نهاد دادرسي در اسلام (وهي دراسة في أسلوب القضاء والمنظمات المرتبطة به منذ البدء وحتى القرن الثالث عشر الهجريّ)، تأليف محمد حسين ساكت، الطبرعة الألىٰ، مؤسّسة الطبع والنشر «آستان قدس رضوي»، مشهد، سنة ١٤٠٧هـ.ق.

(٢) إن الحكومة الإسلاميّة لا تنطبق بشكل كامل على أيّ واحد من هذه الأقسام التي سوف تأتي.

ومن المسلّم أنّ مثل هذه الديمقراطية غير متيسّرة إلاّ في الدول الصغيرة جدّاً بحيث يستطيع جميع أفراد الاجتماع بسهولة، ولا بدّ أن تكون مسائلها ومشاكلها سهلة يسيرة بحيث يستطيع الناس أنفسهم أن يتبادلوا الرأي فيها ودراستها.

وأمّا الديمقراطية مع الواسطة ـ الّتي شاعت وراجت منذ القرن الثامن عشر فصاعداً ـ فأفراد المجتمع لمّا كانوا جميعاً غير قادرين على المساهمة الشخصيّة في شؤون الحكومة فإنّهم يختارون من بينهم ممثّلين هم الذين يحضرون ـ فحسبُ ـ في المجمع الوطنيّ. وبما أنّ هذا هو الشكل الوحيد من النظام الديمقراطي الذي يمكن تطبيقه في المجتمعات الحديثة فإنّه يمكن القول انّ المقصود من «النظام الديمقراطي» هو النظام الذي يُنتخب فيه الزعماء بواسطة المرؤوسين. وبعبارة أُخرىٰ بمجرّد أن تتحقّق انتخابات حرّة لا غشّ فيها ولا تزوير فإنّه يوجد النظام الديمقراطي.

وتظهر الأنظمة الاستبداديّة من أربعة طرق علىٰ أقلّ تقدير: الفتح، الوراثة، القرعة، تعيين الخليفة.

وللفتح أشكال متنوّعة: فقد يتمّ مثلاً باحتلال أرض أجنبيّة، أو بالثورة الّتي تعتمد على قوىٰ الجماهير، أو بالانقلاب[1]، وهو الذي تُستغلّ فيه قدرة الحكومة الموجودة لتحطيمها والحلول محلّها، والانقلاب العسكريّ وهو الذي تُستخدم فيه القوّة العسكريّة لتحقيق ذلك الغرض.

والوراثة عموماً تتمّ في عائلة شخص واحد (الملكية الوراثيّة)، ومع ذلك قد يلاحظ في بعض الأحيان وجود مَجامع وراثيّة أيضاً.

وتعيين الخليفة هو عبارة عن تعيين الزعماء اللاحقين بواسطة الزعماء السابقين، أي تعيين المستقبليّين بواسطة الماضين.

وتعيين الخليفة ـ كالوراثة ـ قد يتمّ بالنسبة لفرد واحد أو لمجموعة معيّنة.

ولا تستعمل القرعة لتعيين أصحاب المناصب العالية إلاّ في بعض البلاد

---

(١) coup d.etat، وهو من الناحية اللغويّة يعني «الإطاحة بالحكومة».

القديمة. ولا يستفاد منها اليوم إلاّ في موارد نادرة، وهي مختصّة بالموضوعات الإداريّة أو القضائيّة، ولا سيما لتعيين الهيئة المنصفة.

قلنا إنّه توجد أنظمة سياسيّة مختلطة أيضاً، وينتخب أعضاؤها بأساليب تمثّل الحدّ الوسط بين الأساليب الديمقراطية والأساليب الاستبداديّة. وفي هذه الأنظمة لا تترك الانتخابات تماماً، لكنّها ليست وحيدة ولا بغير منازع كذلك. ويمكننا أن نذكر ثلاثة أشكال للأنظمة المختلطة حسب كيفيّة تركيب العناصر الديمقراطية والاستبداديّة فيها، وهي: الإنضماميّة والتركيبيّة والامتزاجيّة.

ففي النظام المختلط الانضماميّ يلاحظ وجود جهازين حكوميّن إلى جانب بعضهما: أحدهما يتصف بالصفات الاستبداديّة، والآخر يتّصف بالصفات الديمقراطية. ولهذا النظام أقسام كثيرة، من جملتها: انضمام سلطان مستبدّ إلىٰ مجمع جماهيريّ، كما إذا كان هناك مَلِك أو مستبدّ قد استلم زمام السلطة بالوراثة ويوجد إلى جانبه مجلس منتخب من قِبل الناس، أو انضمام مجلسين، يتمّ تعيين أعضاء أحدهما بإحدىٰ الطرق الاستبداديّة (مثلاً عن طريق الوراثة أو تعيين الخليفة أو التعيين من قِبل مستبدّ)، وأمّا اعضاء المجلس الآخر فإنّ الناس ينتخبونهم، أو انضمام العوامل الاستبداديّة والعوامل الديمقراطية في أعماق مجلس واحد، كما إذا كان عدد من أعضاء المجلس ينتخبهم الناس، والباقون يظفرون بالعضويّة الدائمة غير القابلة للفصل عن طريق تعيين الخليفة.

وفي النظام المختلط التركيبي يتمّ تعيين أعضاء الحكومة بطريقة مّا، بحيث يتّصفون فيها بالديمقراطية والاستبداد. ونظام «الرأي التصويبيّ» هو أحد أقسام هذا النظام، وفيه يستلم السلطة قائد بواسطة إحدىٰ الطرق الاستبدادية (كالفتح أو الوراثة أو تعيين الخليفة)، لكنّه لا يستطيع القيام بمهامّه في هذا المنصب إلاّ بعد أن يُنتخب من قِبل أفراد الأُمّة، وبهذه الصورة فهم يصادقون علىٰ منصبه الّذي تمتّع به من قبلُ. ونظام «الإنتخابات ذات الدرجتين» هو قسم آخر من أقسام النظام المختلط التركيبيّ، وفيه يقترح المنتخبون أسماء المرشّحين حتّىٰ يُنتخب من بينهم عدد القيادة. وفي هذه الصورة لا يمكن عدّ أعضاء الحكومة آتين ـ بدقّة ـ من الانتخابات الديمقراطية. (يمكن القول إنّ «الانتخابات ذات الدرجتين» عكس

«الرأي التصويبيّ»).

وفي النظام المختلط الامتزاجيّ لا يوجد أقسام مختلفة لعمليّة نصب القائد (على العكس من الظام المختلط التركيبيّ الذي يوجد فيه قسمان لإتمام العمليّة)، لكنّه لا يمكن عدّه استبدادياً مطلقاً ولا دميقراطياً خالصاً. وفي هذا النظام لا يُنتخب الزعماء بواسطة جميع الناس، وإنّما بواسطة بعض أفراد المجتمع، كالأحرار مثلاً دون العبيد، أو يُنتخبون بواسطة الرجال دون النساء، وفي بعض الأحيان يصبح عدد المنتخبين محدوداً جدّاً بحيث ينبغي تسميتها «حكومة المتنفّذين». وتحوّل أيّ واحد من هذه الأنظمة السياسيّة العديدة إلى نظام سياسيّ آخر يعتبر تحوّلاً في ركيزة الحكومة.

إلاّ أنّ الأهمّ والأشدّ خطورةً من شكل النظام السياسيّ المسيطر علىٰ المجتمع هو حدود صلاحيات ووظائف زعماء الحكومة، وذلك لأنّ هذه السعة في تكاليف الحكومة وحقوقها هي الّتي تستطيع أن تترك تأثيراتٍ عميقةً وواسعة في جميع شؤون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للناس، وهي القدرة علىٰ إيجاد تحوّلات عميقة وواسعة في سائر الركائز الاجتماعيّة، وإلاّ فإنّ تغيُّر شكل النظام السياسيّ وتحوّله في الصورة والظاهر لا يستلزم منطقياً التغيّرَ في سائر الركائز، وإن كان عملياً يستلزم بعض التحوّلات.

ومن جملة المواضيع المطروحة في مجال حدود وظائف وصلاحيات أيّة حكومة هو موضوع انفكاك أو اختلاط القوىٰ الثلاث، أي المقنّنة والقضائيّة والتنفيذّية، في تلك الحكومة. وسنّة تفكيك القوىٰ، الّتي طرح أُسسها منتسكيو، تشكّل الأساس للنظام الديمقراطي وتعتبر صمّام الأمان لحفظه. ويستلزم تفكيك القوىٰ أن لا تستطيع أيّة قوّة من القوىٰ الثلاث التدخّل في مجال صلاحيات القوّة الأُخرىٰ» (فالقضاة مثلاً يكونون مستقلّين في مقابل القوّة التنفيذية) ولا تقوم أيّة واحدة منها بوظائف الأُخرىٰ (فالوزراء مثلاً لا يتمتّعون بحقّ وضع القانون)، ولا يحق لأيّ شخص إلاّ أن يعمل في إحدىٰ القوىٰ فحسبُ (فموظّفو الحكومة مثلاً لا يستطيعون، مع الاحتفاظ بمناصبهم، أن يصبحوا ممثّلين في مجلس الشورىٰ).

وبناءً علىٰ هذا فتفكيك القوىٰ يَحدّ من مدىٰ صلاحيات الزعماء، وهم

المتصدّون للشؤون التنفيذيّة، ويحول دون تحقّق ألوان من سوء الاستغلال ويزيد في حريّة الناس.

لكن حتّىٰ جميع الأنظمة السياسيّة المتّفقة على أصل تفكيك القوى ليست متشابهة أيضاً في مدىٰ الصلاحيات الممنوحة للحكّام. فمثلاً في بعض هذه الأنظمة تكون صلاحيات الحكومة في وضع السياسة الاقتصاديّة والتخطيط التجاريّ محدودة جداً، وفي البعض الآخر واسعة جدّاً. ومن هنا فقد فكّروا بطرق عديدة أُخرىٰ أيضاً، غير تفكيك القوىٰ، لتضييق نطاق صلاحيات الحكومة، وليس هذا محلّ الحديث عنها(١).

وضيق نطاق صلاحيّات الحكومة أو سعته هو تحوّل آخر في ركيزة الحكومة(٢).

٣ ـ التحوّل في كمّ وكيف العلاقات المتبادلة بين الركائز. لا ريب في أنّ جميع الركائز الاجتماعيّة تؤثّر في بعضها البعض بنحوٍ أو بآخر، وبسبب هذا التأثير المتبادل بينها يكون فيها لون من الانسجام والتنسيق، ولهذا فإنّ أيّ تحوّل يطرأ علىٰ إحدىٰ الركائز فهو يؤدّي أيضاً إلى التحوّل في سائر الركائز قلّ أم كثر. وما سوف نذكره هو نماذج من تأثير التحوّلات الطارئة على ركيزة في سائر الركائز الأُخرىٰ.

أ ـ تأثير التحوّلات الطارئة على ركيزة العائلة في سائر الركائز. فعدم خضوع النساء وأزواجهن لأساليب تحديد النسل يؤدّي إلى الزيادة السريعة في عدد النفوس، والنموّ السكّانيّ السريع يستلزم انتهاج خطّة اقتصاديّة جديدة لتأمين معيشة الناس بأسرع ما يمكن.

---

(١) لمعرفة هذه الطرق يحسن الرجوع إلى كتاب رژيمهاى سياسى، القسم الأوّل، الفصل الثالث.

(٢) للاطّلاع بشكل مفصل علىٰ موضوع التحوّل في ركيزة الحكومة ينبغي الرجوع إلى نفس الكتاب السابق الذكر، ولا سيّما القسم الأوّل منه، وكتاب جامعه شناسى، الفصل التاسع، ومقدمه اى برجامعه شناسى، الفصل الخامس عشر، وزمينهٔ جامعة شناسي، الفصل الثامن عشر.

ويعتقد كثير من أصحاب الرأي أنّه لكلّ مرحلة وحالة خاصّة من نموّ الأساليب الصناعيّة والزراعيّة يوجد «عدد سكّانيّ مناسب لها»، بحيث يؤدّي إلى تمتُّع جميع أفراد المجتمع بالحدّ الأقصىٰ المتيسّر من وسائل الرفاه المادّي، وأيُّ تحوّل يطرأ على هذا الحدّ والعدد المتناسب، سواء أكان بالزيادة أم النقيصة، فإنّه يؤدّي إلى نقص في استمتاع الأفراد (التأثير في ركيزة الاقتصاد).

وأمّا تأثير العائلة في التربية والتعليم فهو واضح للجميع. وكنموذج على ذلك يكفينا أن نلتفت إلى أنّ نسبة كبيرة من المنحرفين والمحرومين تعود إلى عوائل مشتّتة مبعثرة، أي عوائل قد انفصمت عراها بسبب وفاة الأب أو الأُمّ أو كليها، أو النشوز أو الطلاق.

ب ـ تأثير التحوّلات الطارئة على ركيزة الاقتصاد في سائر الركائز. من الواضح أنّ لمقدار دخل الأفراد تأثيراً في طريقة حياتهم وأُسلوب زواجهم ومدىٰ رغبتهم في العنف البدنيّ واستمدام القوّة الفيزيائيّة، وفي سنّ الزواج، وعدد الأطفال، وسنّ الوفاة، ومدىٰ الابتلاء بأنواع الأمراض الجسميّة والنفسيّة، ومقدار ونوعيّة التغذية، ومدىٰ النظافة، وكيفيّة السكن والملابس، وفي الشؤون الأُخرىٰ المرتبطة بحياتهم العائليّة. فالأفراد الفقراء تكون قدرتهم على التمتّع بالتربية والتعليم اللازمين والدراسات العالية أقلّ بدرجات من قدرة الأثرياء على التمتّع بها (التأثير في ركيزة التربية والتعليم). والوضع الاقتصاديّ المتأزّم لأحد المجتمعات قد يؤدّي إلىٰ تحوّلات في القوانين الاقتصاديّة والقضائية والجزائيّة في ذلك المجتمع، ولا سيّما في المجتمعات المعاصرة حيث تكون حقوقها غالباً حقوقاً موضوعة وليست حقوقاً إلٰهيّة ولا عرفيّة (التأثير في ركيزة الحقوق).

وكذا الفجوات واللامساواة الاقتصاديّة بين طبقات المجتمع وفئاته ولا سيّما إذا كانت شديدة وللنظام السياسيّ الحاكم دخل في إيجادها أو تقويتها، فهي قد تؤدّي إلى قيام تمرُّد وثورة تطيح بالنظام الحاكم وتحلّ محلّه نظاماً آخر (التأثير في ركيزة الحكومة).

ج ـ تأثير التحوّلات الطارئة علىٰ ركيزة التربية والتعليم في سائر الركائز.

نحن نعتقد أنّ تأثير أيّة واحدة من الركائز الاجتماعيّة في سائر الركائز لا يصل إلىٰ مدىٰ تأثير ركيزة التربية والتعليم. فالتحوّلات الطارئة علىٰ الركائز الأُخرى هي تحوّلات في آلات ووسائل الحياة، ولهذا فهي فرعيّة وتبعيّة. بخلاف التحولات في التربية والتعليم فهو يمكن أن يكون تحوّلاً في هدف الحياة وروحها، ولهذا فهو قد يكون أساسيّاً وأصيلاً. فمثلاً قد تطرأ تحوّل على اقتصاد المجتمع فينتقل من مرحلة الزراعة وتربية الأنعام إلى المرحلة الصناعيّة، لكنّ الهويّة الروحيّة والمعنويّة لافراد ذلك المجتمع تبقىٰ ثابتة على حالها ولا تستجيب للتغيّر. وهذا بنفسه شاهد علىٰ هذه الحقيقة وهي أنّ التحوّلات الاقتصاديّة ليس لها ارتباط مباشر بالبُعد الإنساني لحياة البشر ولا تتميّز بأهمية الدرجة الأولىٰ، وإن كان أغلب علماء الاجتماع يَعدّها مهمّة جدّاً ويجعلها معياراً لتقسيم المجتمعات أو لتقسيم المراحل المختلفة الّتي يمرّ بها المجتمع الواحد. بينما تحوُّل التربية والتعليم في المجتمع يصبح سبباً ـ بشكلٍ أو بآخر ـ لتحوّل الهويّة الروحيّة والمعنويّة للأفراد وآرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وسلوكهم. ولهذا السبب فالتحوّل في التربية والتعليم علاوة على ما له من أهميّة في حدّ نفسه فإنّه يُعِدّ الأرضيّة لحدوث تحوّلات عديدة وعظيمة في سائر الركائز.

د ـ تأثير التحوّلات الطارئة على ركيزة الحقوق. لمّا كان كلّ فرد من أفراد المجتمع في نطاق أيّة واحدة من هذه الركائز: «العائلة»، «الاقتصاد»، «التربية والتعليم»، «الحكومة»، يتمتّع بحقوق وعليه تكاليف معيّنة، فإنّ التحوّلات الطارئة علىٰ ركيزة الحقوق، المتجلّية في الأحكام والقوانين السياسيّة والاقتصادية والقضائيّة والجزائيّة و. . . . ، تدفع جميع الركائز الأُخرىٰ للتحوّل بشكلٍ كبير أو قليل.

هـ ـ تأثير التحوّلات الطارئة علىٰ ركيزة الحكومة. ولتأثير التحوّلات الطارئة علىٰ هذه الركيزة في الركائز الأخرى نسبة عكسيّة مع مدىٰ محدوديّة الزعماء في النظام السياسيّ. فهناك أنظمة سياسيّة تُشرف فيها الحكومة تماماً على جميع الشؤون والنشاطات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والقضائيّة والجزائيّة، وتكون القدرة السياسيّة منحصرة في يد حزب واحد حاكم، وتُحذف فيه جميع

أشكال الإشراف الديمقراطي الجماهيريّ على المجتمع (وغالباً حتّىٰ في داخل الحزب الحاكم نفسه أيضاً)، ولقمع أيّ لون من ألوان المخالفة يتمّ اللجوء لأساليب إدخال الرعب في النفوس والسجن والتعذيب والقتل، ويتسلّط فرد واحد على الحزب الحاكم، ولا يُدّخر أيُّ جهد لصياغة المجتمع حسب ما يريده الحزب، وتُستنفر جميع قوى المجتمع لتحقيق أهداف الحزب والحكومة وللقضاء على استقلال الأفراد وحريّاتهم. (وهي الأنظمة السياسيّة المسمّاة «جامعة القوىٰ» أو «الشاملة» أو «الفرديّة»[1]) وفي مثل هذه الأنظمة لا توجد حدود قانونيّة لتدخُّل الحكومة في الأبعاد المختلفة للحياة الاجتماعيّة، وتستخدم الحكومة كلّ قوىٰ المجتمع وتصبُّها في مجرىٰ واحد بتسلّطها على ركيزة التربية والتعليم وتوحيد تعليم وتربية جميع الأفراد «وحتّىٰ الإشراف على النشاطات الأدبيّة والفنيّة)، والإمساك بجميع وسائل الإعلام والارتباط الجماعيّ. ولا تتحمّل الحكومة ـ بأيّ شكل من الأشكال ـ وجود أفراد أو فئات تحاول أن تخرج من نطاق إشرافها وتسلّطها، أو لا تأخذ علىٰ عاتقها شيئاً مما يحقّق أهداف الحكومة.

ولا شكَّ أنّ لمثل هذه الأنظمة أقصىٰ حدّ من التأثير الممكن في الركائز الاجتماعيّة، وأمّا سائر الأنظمة السياسيّة فهي كلّما ابتعدت عن مثل هذه الأنظمة الشاملة كان لها تأثير أقلُّ في الركائز الاجتماعيّة. وبعبارة أُخرىٰ كلّما ضاق نطاق صلاحيات الزعماء، وهي لا حدّ لها ولا قيد في الأنظمة الشاملة الفرديّة، فإنّ تأثير ركيزة الحكومة في سائر الركائز سوف يقلّ بنفس النسبة.

ومع هذا فإنّه حتّى في أكثر الأنظمة السياسيّة «تحرّراً»[2] و«جماهيريّة»[3] فإنّ الحكومة ـ بمقتضى فلسفة وجودها ـ تحتفظ بقدرة وتسلّط وحريّة في الحركة بحيث تستطيع أن تؤثّر في جميع أو أغلب ركائز المجتمع.

ومن هنا فإنّ سقوط نظام سياسيّ وحلول نظام آخر محلّه يؤدّي إلى مجموعة من التحوّلات ـ بنحو أو بآخر ـ في جميع أو أغلب الركائز الاجتماعيّة. ولهذا

---

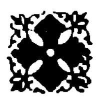
(١) totaliter.

(٢) Liberal.

(٣) Democratic.

السبب يَعدُّ علماء الاجتماع ـ عادةً ـ وحدة النظام السياسيّ والجهاز الحكوميّ هي الجزء الآخير من العلّة التامّة لوحدة المجتمع. وصحيحٌ أنّ جميع أفراد المجتمع الواحد ـ تقريباً ـ مشتركون ومتّحدون في المنظّمات والمؤسّسات والنشاطات المتعلّقة بركيزة العائلة، ولهذا الاشتراك والاتحاد مصداق أيضاً في مجال المنظّمات والمؤسّسات والنشاطات المتعلّقة بركيزة الاقتصاد، والتربية والتعليم، والحقوق، إلاّ أنّ ما يتميّز بأهميّة أكبر ـ من وجهة نظر علماء الاجتماع ـ هو الاشتراك والاتّحاد في المنظّمات والمؤسّسات والنشاطات المتعلّقة بركيزة الحكومة حيث تكون الضامن لسائر ألوان الاشتراك والوحدة.

وبناءً على هذا فالمجتمع هو مجموعة من الناس الّتي ترتبط بعلاقات وروابط ماديّة ومعنويّة متبادلة، وتقوم بنشاطات مشتركة وموحّدة في المؤسسات الاجتماعيّة، وهي علىٰ الخصوص تتمتّع بنظام سياسيّ وجهاز حكوميّ واحد[1].



(١) للاطّلاع أكثر على العلاقات المتبادلة بين الركائز الاجتماعية يحسن الرجوع إلىٰ: زمينهٔ جامعه شناسى الفصل الثاني والعشرين، ومقدمه اى بر جامعه شناسى، ص١٤٩ و١٥٠.

٢ ـ عوامل التحولات الاجتماعية

ينبغي لنا التذكير بهذه الملاحظة قبل كلّ شيء وهي أنّ جميع العوامل المؤثّرة في التحوّلات الاجتماعيّة هي بنفسها معلولة وناتجة من مجموعة من العلل والعوامل الأُخرىٰ، وهذه المجموعة من العلل والعوامل هي بدورها أيضاً قد جاءت من علل وعوامل أُخرىٰ، وهلمّ جراً. ومن هنا فإنّ المقصود من عوامل التحوّلات الاجتماعيّة هنا هي «العلل القريبة» للتحوّلات الاجتماعيّة فحسب، وإن كان من الممكن أن تكون علّتان أو أكثر من العلل القريبة هي نفسها معلولة لعلة واحدة.

وفي مجال أيّ تحوّل اجتماعيّ يمكن القول انّه إمّا أن يكون نتيجةً لقصد ونيّة ورغبة وإرادة وفعل ونشاط جميع أو أغلب الأفراد في المجتمع أو لم يكن كذلك، وبعبارة أُخرىٰ : إمّا أن يكون هادفاً إرادياً عن وعي وتعمُّد أو ليس إرادياً وإنّما هو واقع عن طريق ضرورة أو صدفة. ومن المعلوم أنّه من إحدىٰ الجهات تصبح جميع التحوّلات الاجتماعيّة تقريباً ـ إراديّة، وذلك لأنها ناشئة من مجموع الأفعال الإراديّة لأفراد الناس. إلاّ أنّ الأفعال الإراديّة للناس قد تترتّب عليها نتائج غير إراديّة، وذلك لأنّ أعمال الأفراد ليست دائماً منسجمة ومتناسقة، وفي أثناء العمل قد يمنع بضعها بعضاً وقد يغيّر مسيرته.

وعلاوة على ذلك فإن البحث ينصبّ علىٰ هذه النقطة وهي هل إنّ جميع أو أكثر الأفراد قد أراد التحوّل الكذائيّ وأوجده أم إنّ هذا التحوّل المفروض قد تحقّق

نتيجةً لإرادة وعمل فرد أو عدّة أفراد أو فئة أو عدّة فئات؟

وعلىٰ هذا الأساس نستطيع تقسيم التحوّلات الاجتماعيّة إلى طائفتين رئيسيّتين هما: التحوّلات الضروريّة أو التي تحدث صدفةً، والتحوّلات الإرادية.

١ ـ **التحوّلات الضروريّة أو الحادثة صدفةً**: وفيما يلي نذكر شيئاً من عوامل مثل هذه التحوّلات:

أ ـ **الحوادث الطبيعية**: هناك بعض الحوادث الطبيعيّة كالزلازل والبراكين والسيول والجفاف والقحط وشيوع الأوبئة كالكوليرا والطاعون، وهي خارجة تماماً من نطاق اختيار البشر وإرادتهم، تكون سبباً لنقص عدد النفوس وكثرة الأمراض وشدّة الفقر والحرمان وزيادة نسبة التشرّد وعدم المأوىٰ، ومشاكل ومصاعب أُخرىٰ.

ب ـ **الحرب**: قد يتعرّض أفراد المجتمع لهجوم يشنّه الأعداء الأجانب من الخارج، وعندئذ يتورّطون في نفس المصائب والبلايا الّتي قد توجدها الحوادث الطبيعيّة، سواء استطاعوا الدفاعَ وصدَّ ذلك الهجوم أم لم يستطيعوا، وسواء تغلّبوا أم غُلبوا.

جـ ـ **الغايات بالعرَض لأفعال الناس**: قد يقوم فرد من الناس أو طائفة من الأفراد بعمل من الأعمال للوصول إلى هدف معيَّن، لكنّ ذلك العمل ينتهي إلى نتيجة لم تكن مقصودة ولا مطلوبة في بداية الأمر، إلاّ أنّها الآن وبعد أن تحقّقت تصبح منشأً لتحوّل في حياة ذلك الفرد أو تلك الطائفة من الأفراد. فلو فرضنا مثلاً أنّ مجموعة من الناس رحالة تجوب الصحراء وتقطن الخيام وهم في سفر دائم طلباً للطعام والشراب لهم ولأنعامهم، وفجأةً يظفرون بمنطقة خصبة جيّدة الماء والهواء، بحيث يتبدّل قصدهم من الترحّل إلى الإقامة وتتحوّل حياتهم من نصب الخيام إلى بناء القرىٰ. وفي هذا الفرض صحيح أنّ سفرهم قد أدّى إلى تعرُّفهم على المنطقة المذكورة، لكنّ هذه المنطقة لمّا لم تكن في البداية مطلوبة ومقصودة لهم فإنّ تعرُّفهم عليها واختيارهم الاستقرار فيها يُعدّ من جملة الظواهر الحادثة صدفةً، وإن كانت هذه العمليّة على ارتباط بالفعل الاختياريّ.

د ـ نتائج بعض الأفعال الّتي تتمّ لنيل أغراض شخصيّة ومنافع فرديّة. قد يقوم أحد الأفراد بنشاط يقصد فيه تحصيل منافعه الشخصيّة، وتكون نتيجةُ ذلك النشاط محقّقة لتلك المنافع، وهي في نفس الوقت ينتفع بها أفراد آخرون أيضاً، وتروج وتنتشر تدريجيّاً وتصبح منشأً للتحوّل في الحياة الإجتماعيّة، مع أنّه حسب الفرض لم يكن ذلك الفرد قاصداً ـ بأيّ نحو من الأنحاء ـ إيصال النفع إلى المجتمع أو ايجاد تحوّل اجتماعيّ، وسائر الأفراد كذلك ما كانوا ينوون تحقيق تحوُّل اجتماعي عندما أقدموا على أخذ واقتباس تلك النتيجة. وتدخل في هذه المقولة كثير من المستحدثات سواء أكانت مكتشفة أم مخترعة (ومن الواضح أنّ كثيراً من «المكتشفات» تدخل تحت المقولة السابقة، أي إنّها من قبيل الغايات بالعَرض).

وبالنسبة «للاختراع» ـ الذي يمكن تعريفه بأنّه «تركيب جديد لعناصر معروفة» ـ يتحتّم علينا ذكر هذه الملاحظة وهي أنّ الاختراع لا يتمّ فقط في مجال الأشياء الماديّة الجسمانية، وإنّما هو يتحقّق كذلك في النطاق الواسع للأمور غير الماديّة، فالحزب السياسي، والاقتراع وأخذ الآراء بصورة خفيّة، ونقابة العمّال هي نماذج من المخترعات اللامادية.

هـ ـ الانتشار: إنّ الانتشار ـ الذي يعني سراية خصائص مجتمع مّا إلى مجتمع آخر ـ يحدث بواسطة اتّصال مجتمع بالمجتمعات الأُخرىٰ. وما نلاحظه من حدوث تطوّرات اجتماعية سريعة في كثير من المجتمعات فهو بسبب أنّ هذه المجتمعات تتميّز بموقع جغرافيّ خاصّ يؤهّلها أن تتّصل وتقيم علاقات مع أفراد المجتمعات الأُخرىٰ الّتي تتمتّع بثقافات وحضارات مختلفة. ولهذا فإنّ المجتمعات البعيدة والمتقوقعة قليلاً ما تتعرّض للتطوّرات الاجتماعيّة. فالاتّصال بسائر المجتمعات والحضارات والثقافات يوفّر أسباب الأخذ والاقتباس من خصائصها، وهذا الأخذ والاقتباس يساهم في إيجاد أو تسريع التحوّلات الاجتماعيّة. ومن الواضح أنّ الموقع الجغرافيّ للمجتمع واتّصاله بسائر المجتمعات يحدث نتيجةً لعوامل خارجية عن نطاق إرادة الأفراد واختيارهم، وكذا الأخذ والاقتباس الحاصل من ذلك الاتصال فهو ليس سلوكاً صادراً عن علم وتعمُّد بحيث يُقصد به إيجاد تحوّل اجتماعيّ، بمعنىٰ أنه ليس سلوكاً اجتماعيّاً قد خُطّط له

من قبلُ.

وعلماء الاجتماع عموماً يعدّون «الاختراع» و«الانتشار» أساس التحوّلات الاجتماعيّة، وذلك لأنه بواسطة هذين العاملين فحسب تجد العناصر الجديدة طريقَها إلى المجتمع. وكذا التحوّلات الناشئة من «الإنتشار» فإنّهم يعتبرونها أكثر بدرجات من التحوّلات الناشئة من «الاختراع». فهؤلاء يعتقدون أنّ الانتشار سبب لأغلب التطوّرات الاجتماعيّة.

و ـ نموّ العلم والفنّ: إنّ حاصل مجموع المعارف والمهارات والأسباب والوسائل الّتي يستخدمها المجتمع للاستمرار في البقاء وتُحدّد له كيفيّة معاشه، هو في حالة نموّ وازدياد مستمرّ (بعنوان أنه «ميل» وليس «قانوناً»[1]) ولنمّو العلم والفنّ تأثير عظيم في إيجاد التحوّلات الاجتماعيّة، بينما هو لم يحدث نتيجةً لسلوك اجتماعيّ واعٍ وهادف.

ز ـ العوامل السكّانيّة: فزيادة عدد النفوس أو نقصان عددها قد يؤدّي إلى تطوّرات في الشؤون المختلفة للمجتمع، وهذا الأمر واضح جدّاً في مجال النموّ السكّانيّ، وذلك لأنّ الزيادة في عدد السكّان تؤدّي غالباً إلى التعقيد في التنظيم الاجتماعيّ، بينما هذه الزيادة أو النقيصة السكانيّة لم تحدث نتيجةً لسلوك اجتماعيّ يقوم به جميع الأفراد أو أكثرهم للوصول إلى هدف واحد. فكلّ زوج وزوجة يقدمان ـ بدوافع خاصّة ـ على تحديد النسل أو إطلاقه، مع أنهما غالباً غير ملتفتين إلى الآثار والنتائج الاجتماعيّة السلبيّة أو الأُيجابيّة المترتّبة على النموّ السكّانيّ.

حـ ـ التجمّع اللامتجانس: فا'مجتمع المتشكّل من أُناس مختلفين في اللون والقوميّة والنسب ويختلطون ويتعاشرون بحريّة وكثافة ويتبادلون أعرافهم وعاداتهم وآدابهم ورسومهم ورؤاهم واتّجاهاتهم تحدث فيه التطوّرات الاجتماعيّة أكثر من المجتمعات المتجانسة.

ط ـ التعارض وعدم التنظيم والتنسيق الاجتماعيّ: والمقصود من «التعارض

---

(١) ليرجع من شاء إلى نفس هذا الكتاب، القسم الثالث، ٨ (تكامل در جامعة وتاريخ).

الاجتماعيّ» هنا ليس هو التعارض بين المجتمعات المختلفة، وإنّما هو التعارض بين الفئات والأجيال الموجودة في أعماق المجتمع الواحد. فالتعارض بين الفئات، وإن لم يكن له ذلك التأثير الشامل الحاسم الذي ينسبه له أتباع كارل ماركس (التضادّ والصراع الطبقي)، يعتبر من جملة العوامل المهمّة للتحوّلات الاجتماعيّة ولا سيّما في عصرنا الحديث. فالتعارض بين الأجيال، ولا سيّما التمرّد العالميّ ـ تقريباً ـ للشباب يمكن أن يكون له تأثير عظيم وكاسح ـ في مراحل معيّنة ـ في بعث التحوّلات الاجتماعيّة والثقافيّة.

وكذا «عدم التنظيم والتنسيق الاجتماعيّ» الذي يعني عدم الانسجام في «هيكل الركائز» الاجتماعيّة بمعنى أنّ مقتضى إحدىٰ الركائز وإرادتها تتعارض مع مقتضىٰ وإرادة الركيزة الأُخرىٰ. فمثلاً في المجتمعات الغربيّة عموماً وفي المجتمع الأمريكيّ بالخصوص يشيعون في ركيزة التربية والتعليم أُصولاً كـ«المحبّة» و«التسامح الأخوّي» بعنوان كونهما من جملة تعاليم الدين المسيحيّ، بينما هم في تشريعاتهم المتداولة الاقتصاديّة يؤيّدون ويشجّعون علىٰ المنافسة الخالية من الرحمة لتحصيل المال. ففقدان الانسجام في تركيب الركائز الاجتماعيّة يؤدّي إلى محاولات متواصلة لتحقيق الانسجام. وإذا وصل عدم التنظيم الاجتماعيّ إلى حدّ شديد بحيث يؤدّي إلى الإضطراب والإنزعاج العامّ فإنّ الناس يصبحون مستعدّين لتقبُّل طرق جديدة، وأمّا إذا بقيت الأوضاع والأحوال على صورتها العاديّة فإنّ الناس يبدون مقاومة أشدَّ في مقابل الأساليب الجديدة.

٢ ـ التحوّلات الإراديّة: في هذه الطائفة من التحوّلات يشترك جميع أو أغلب أفراد المجتمع في هدف واحد ويقدمون على نشاط عامّ من أجل تحقيق ذلك الهدف الواحد، ويطلق عليهم عادةً اسم «الحركة أو النهضة الاجتماعيّة». ونذكر فيما يلي بعض عوامل هذا القسم من التحوّلات:

أ ـ الاشمئزاز العامّ من الأحوال والأوضاع الموجودة: فالفرد لا يقدم على إيجاد تحوّل في حياته الشخصيّة والخاصّة إلّا حينما يرىٰ أن الأوضاع والأحوال الموجودة تضرّه وهو يريد الحيلولة دون وقوع ضرر أكبر به، أو يرىٰ أنّ هناك أوضاعاً وأحوالاً أُخرىٰ أنفع وأصلح له وهو يريد أن يكتسب النفع الأكبر. وكذا

الأمر في المجتمع فهو لا يصمّم أيضاً على إيجاد تحوُّل اجتماعيّ شامل إلاّ حينما يريد التحرّر من أوضاع وأحوال غير مطلوبة ليصل إلى أحوال وأوضاع مطلوبة له، أو يريد التخلّص من أوضاع وأحوال مطلوبة ـ بشكل من الأشكال ـ لينال أحوالاً وأوضاعاً أفضل منها وأحسن. وأساساً فإنّ كلّ فعل هادف ـ سواء أكان فرديّاً أم اجتماعيّاً ـ فهو يتمّ إمّا لدفع ضرر أو لجلب منفعة، ومن المعلوم أنّ الضرر والنفع قد يكونان دنيويّين ماديّين أو أُخرويّين معنويّين.

وبناءً على هذا فأيّ حركة اجتماعيّة يمكن أن تتمّ بأحد هذه الدوافع الأربعة: فهي إمّا أن تتمّ بدافع إزالة الضرر الماديّ، كما لو كان المجتمع يعاني من الفقر والحرمان الماديّ ويحاول التخلّص من هذا العذاب، أو بدافع جلب النفع الماديّ، كما لو كانت أوضاع الناس المعيشيّة جيّدة إلى حدّ مّا ويمكن تحمّلها، إلاّ أنّ لديهم تصوراً لأوضاع وأحوال أحسن منها وأفضل وهم يحاولون اكتساب نفع أكبر بإيجاد تلك الأوضاع والأحوال، أو بدافع القضاء على ضرر معنويّ، كما لو أحسّ المجتمع بأنّه مبتلى بمرض أو أمراض معنويّة وخُلقيّة وهو يحاول إنقاذ نفسه من شرّها لأنّها تلحق الضرر بتكامله المعنويّ والروحيّ، أو بدافع جلب النفع المعنويّ، كما لو أنّ المجتمع لم يكن مبتلىٰ بمرض معنويّ وخُلقّي، لكنّه مع ذلك لا يشعر بالرضا التامّ عن وضعه الروحيّ والمعنويّ وهو يبحث عن رقيّ أكبر وتَقدُّم أعظم.

والحركات الاجتماعيّة عموماً تتميّز بدوافع مركّبة، أي إنّها تسعىٰ للوصول إلىٰ هدفين من هذه الأهداف المذكورة.

ب ـ القيم والآمال والتطلّعات: على العكس من رأي المدرسة الماركسيّة ـ التي لا تسند لهذه القيم والآمال أيَّ تأثير في مجال التحوّلات الاجتماعيّة البعيدة الأمد، وتقول بأن التحوّلات الاجتماعيّة حاصلة فقط عن طريق تأثير وتأثّر القوىٰ الاقتصاديّة ممّا يتجلّى في الصراع الطبقيّ ـ فإنّ للقيم والتطّلعات تأثيراً مهمّاً على الفرد والمجتمع وعلى السلوك الفرديّ والتحرّك الاجتماعيّ، وعلى هذا الأساس يغدو لها دور كبير في التحوّلات الاجتماعيّة، ولاسيما إذا دوّنت بصورة أيديولوجيّة كاملة وجامعة.

جـ ـ الشخصيّات الكبيرة والأفراد البارزون: إنّ أنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ وكثيراً من سائر المصلحين الاجتماعيّين يُعتَبرون من العوامل المهمَة جدّاً للنهضات الاجتماعيّة. فنحن لا نعتقد ـ كما يعتقد توماس كارلايل وسائر المعجبين بالأبطال ـ بأنّ التاريخ صنيعة النجاحات البارزة لعدد من الأبطال الّذين استطاعوا قيادة مسيرة التقدّم البشريّ نحو جهة معيّنة، ولا نعتقد ـ كما يعتقد هيجل وسائر المؤلّهين للتاريخ ـ بأنّ الشخصيات العظيمة هم أنفسهم لعبة في يد التاريخ، ولو أنّهم لا يعلمون بذلك، وحتّىٰ إذا لم يكن هؤلاء ولم يوجدوا فإنّ مسيرة التاريخ العامّة هي هذه ولا يتغيّر منها شيء، لأنّ أشخاصاً آخرين سوف يتولّون المهامّ الّتي ينهض بها هؤلاء. ونحن في نفس الوقت الّذي نحترز فيه عن الإفراط والتفريط عند مؤلّهي الأبطال ومؤلّهي التاريخ فإنّنا نؤكّد على التأثير الواضح والأهميّة الكبيرة للأفراد البارزين في النهضات الاجتماعية.

وينبغي لنا في هذا المضمار أن نشير إلى هذه الملاحظة وهي أن تأثير وأهميّة كثير من الأفراد البارزين، كالقادة العسكريّين والفاتحين والمكتشفين للقارّات والمناطق المجهولة والمكتشفين والمخترعين في العلوم المختلفة والعلماء وأصحاب الفنّ والصناعة، تنحصر في مجالات ظهور التحوّلات الضروريّة أو الّتي تحدث صدفةً. ومقصودنا من الشخصيّات الكبيرة والأفراد البارزين هنا هم المصلحون الاجتماعيّون الّذين استطاعوا ـ بقيادتهم الحكيمة والناجحة ـ إيجاد النهضات الاجتماعيّة أو تسريعها أو هدايتها.

د ـ التربية والتعليم: إنّ للتربية والتعليم ـ بمعناهما الواسع ـ تأثيراً عظيماً في توعية الناس بسوء الأوضاع والأحوال الموجودة وانحراف القيم والآمال السائدة، وسوء نيّات أصحاب القدرة المتسلّطين وسوء استغلالهم لقدرتهم وسلطتهم، وتعريفهم أيضاً بالأوضاع والأحوال المطلوبة والقيم والآمال الصحيحة. فالتربية والتعليم يوسّعان دائرة علم الناس ويزيدان في إقبالهم وحرصهم على الأوضاع والأحوال والقيم والآمال المطلوبة والصحيحة. وبعبارة أُخرىٰ فالتربية والتعليم يقلّلان تدريجيّاً من مقاومة الناس في مقابل التحوّلات الاجتماعيّة، وذلك بساعدان كثيراً على إنجاح الحركة الاجتماعيّة، والتسريع بها.

وبعد أن سردنا مجموعة من العوامل المؤثّرة في التحوّلات الضروريّة أو الّتي تحدث صدفة والتحوّلات الإراديّة يحسن بنا التذكير بهذه الملاحظة المهمّة وهي أنّ عدَّ طائفة من التحوّلات الاجتماعيّة من قبيل المصادفة هو بلحاظ أنّ كل أفراد المجتمع أو معظمهم لم يقصدها ولم يتهيّأ ولم يخطّط لإيجادها، ولم ينشط ولم يقدم بصورة جماعيّة لتحقيقها، وبعبارة أُخرىٰ فهذه التحوّلات لم تكن غاية بالذات للسلوك الاجتماعيّ، وإلاّ فإنّه من وجهة النظر الإلهيّة والتوحيديّة لا يوجد حادثة في جميع أرجاء الوجود قد تحقّقت صدفةً، فالله تعالى مهيمن على كلّ حادثة وهو يدبّرها ويقدّرها بصورة حكيمة، وإن كان الفاعل القريب للحوادث غير ملتفت ولا عالم بالأهداف والغايات، ولا يقوم بأفعاله قاصداً الوصول إلى تلك الأغراض. وصحيح أنّنا ـ نحن أبناء البشر ـ لا نعرف قانوناً ولا ضابطة لتلك التطوّرات الّتي نعدّها صدفةً، ولهذا فإنّنا لا نستطيع التنبّؤ بها، إلاّ أنّ هذه جميعاً خاضعة لقانون، من وجهة النظر الإلهيّة، وتابعة لضابط معيّن[1].

وبالإضافة إلى ذلك فهناك كثير من التحوّلات الّتي تبدو ضروريّة وجبريّة ولا علاقة لها بأفعال الناس الإختياريّة، لكنّها إذا نُظر إليها من زاوية إلٰهيّة فإنّه يظهر كونها معلولة لأفعال الناس الإراديّة. ففي أنظارنا ـ الّتي ترىٰ الظاهر ـ يبدو أنّ الزلازل والبراكين والسيول والجفاف وسائر الحوادث الطبيعيّة هي كلّها معلولة لعلل وعوامل طبيعيّة وجبريّة ولا تتأثّر إطلاقاً بسلوكنا وتصرّفاتنا، لكنّ القرآن الكريم يعدّ كثيراً من هذه الحوادث تابعاً لسلوكنا ومن جملة نتائجها، يقول عزّ وجلّ: ﴿**وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنّة يأتيها رزقها رغداً من كلّ مكان فكفرت بأنعُم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**﴾[2].

ويقول جلّ شأنه: ﴿**ولو أنّ أهل القرىٰ آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض ولكن كذّبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون**﴾[3] ومن مجموع هاتين الآيتين الشريفتين يمكننا أن نفهم أنّ نزول البركات السماويّة ووفرة الخيرات

---

(١) ليرجع من شاء إلى نفس هذا الكتاب، القسم الثالث، «تصادف».
(٢) سورة النحل، الآية(١١٢).
(٣) سورة الأعراف، الآية(٩٦).

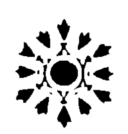
الأرضيّة مشروطة بالايمان والتقوىٰ، وأنّ زوال النعم أيضاً معلولة للكفر والطغيان، وخلاصة القول فإنّ كثيراً من الحوادث الّتي تبدو طبيعيّة وجبريّة هي ناشئة ـ في الحقيقة ـ من حسن أو سوء اختيار الناس. وبنظرة إجماليّة إلى العوامل المؤثّرة في التحوّلات الاجتماعيّة نعرف أنّ جميع التطوّرات الّتي تحدث في أحد المجتمعات ليست نابعة من الأعماق وإنّما كثير منها قادم من الخارج، بمعنىٰ أنّها ناشئة من خارج حدود ذلك المجتمع، وذلك لأنّه حتّىٰ إذا اعتبرنا «الحوادث الطبيعيّة» أيضاً من جملة العوامل الداخليّة المؤثّرة في تحوّلات المجتمع، فإنّ «الحرب» والفتح والغلبة والاتصال الثقافي و«الإنتشار» لا بدّ من عدّها من جملة العوامل الخارجيّة.

وبناءً على هذا لا يبدو من الصواب رأي الذين يقولون بـ «الحركة الذاتيّة» للمجتمع، بمعنىٰ أنّ جميع تحوّلات المجتمع معلولة وناشئة من عوامل موجودة في أعماق ذلك المجتمع وينكرون تأثير أيّ علّة أو عامل خارجيّ في إيجاد تحوّلات المجتمع، سواء آمنّا بوجود حقيقيّ ووحدة واقعيّة وشخصيّة متميّزة للمجتمع أم لم نؤمن بذلك. ولا بدّ أن نلتفت أيضاً إلى أنّ المجتمع لمّا لم يكن له وجود حقيقيّ ولا وحدة واقعيّة ولا شخصيّة مستقلّة فإنّ التحوّلات الإجتماعية هي في الواقع منسوبة إلى أفراد الإنسان من حيث العلاقات والروابط القائمة بينهم.



٣ ـ سرعة التحولات الاجتماعية

الواقع أنّ التحوّلات الاجتماعيّة هي تحوّلات تدريجيّة تحدث في طول الزمان وبمرور الأيام، وليست هي تحوّلات دفعيّة تظهر في لحظة واحدة، أو بالتعبير الفلسفيّ في «آن» واحد. وبعبارة أُخرىٰ فالتحوّلات الاجتماعيّة هي من مقولة «الحركة»، وليس من قبيل «الكون والفساد». ومع هذا لمّا كانت التحوّلات الاجتماعيّة قد تحدث بشكل أسرع في بعض المراحل وفي بعض المناطق، وبشكل أبطأ في بعض المراحل والمناطق الأُخرىٰ، ولعلّ ذلك يجري بنحو غير محسوس، وقد تكون له سرعة إيجابيّة أو سرعة سلبيّة فإنّ علماء الاجتماع قد ميّزوا بين التحوّلات السريعة والتحوّلات البطيئة، وأطلقوا ـ من باب التسامح والتساهل ـ اسم «التحوّلات الثوريّة والدفعيّة والمفاجئة» على الفئة الأولىٰ، واسم «التحوّلات المستمرّة والمتواصلة والتدريجيّة» على الفئة الثانية.



٤ ـ العنف والليونة في التحولات الاجتماعية

إنّ الحركات أو النهضات الاجتماعيّة ـ التي يكون الهدف منها تحقيق تحوّلات تسمىٰ بالتحوّلات الإراديّة في مقابل التحوّلات الضروريّة أو الحادثة صدفةً ـ يمكن تقسيمها إلى طائفتين: الطائفة الأُولىٰ وهي تضمّ الحركات الّتي تسعىٰ إلى إيجاد تحوّلات يرىٰ جميع أفراد المجتمع أنّها تُحقّق لهم الخير والصلاح والنفع، ويعدّون تقدُّمهم المادّي أو المعنويّ مرهوناً بها. وفي مثل هذه الحركات، يدرك جميع الناس ـ بنحوٍ أو بآخر ـ أنّ واحداً من الشؤون الاجتماعيّة ليس كما ينبغي ويشكّل عقبة في طريق تقدُّمهم المادّي أو المعنويّ، وهو علىٰ كلّ حال يؤدّي إلى عدم الانسجام في المجتمع، ولهذا فإنّه يتحتّم إعادة بناء المجتمع وإصلاح ذلك الأمر الاجتماعيّ. ومن هنا فإنّهم يتصدّون لدراسة سُبُل إصلاحه دراسةً دقيقةً، ويختارون أفضلها ويوفّرون الوسائل اللازمة لإيجاد التحوّل المطلوب. ومن جملة هذه الحركات الموجودة في جميع الدول تقريباً في الوقت الراهن ـ هي «الهندسة الاجتماعيّة» أو «التخطيط الاجتماعيّ»، وهي محاولة مدروسة للحيلولة دون وقوع المشاكل الاجتماعيّة في المستقبل أو تحسين وضع مجتمع الغد بالتخطيط وتنفيذ الخطط الدقيقة والمحدّدة. وفي الحركات لمّا كان جميع الناس شاعرين بضرورة إعادة بناء المجتمع وإصلاحه وسدّ النقائص والثغرات الماضية والاستغلال الجيّد لإمكانيّات المستقبل فإنّه لا يحدث تضادٌّ ولا تعارض بين الفئات والطبقات الاجتماعيّة ولا ينجرّ الأمر إلى الصراع والعنف. وصحيحٌ أنّ هذه الحركات تؤدّي إلى تحوّلات في ركيزة أو أكثر من الركائز الاجتماعيّة لكنّها

تحوّلات هادئة بشكل عامّ وسلميّة.

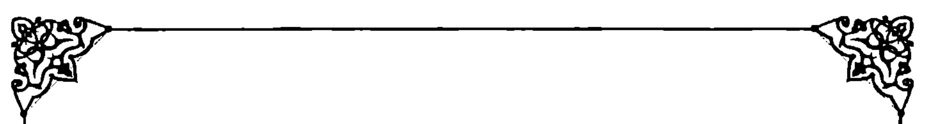
والطائفة الثانية تضمّ الحركات الّتي ترفع صوتها بإيجاد تحوّلات لا ينتفع منها إلاّ بعض الناس فقط، أمّا سائر الناس فهم إمّا أن لا ينتفعوا بها وإمّا أن يتضرّروا بها. وفي هذا القسم من النهضات يقف الّذين لا ينتفعون (أو يتخيّلون أنّهم لا ينتفعون) في مقابل تحوّل المجتمع وتبدُّل أحواله وأوضاعه ويقاومون أصحاب النهضة ويعاندونهم. ومن هنا نلاحظ أنّ هذه النهضات يرافقها غالباً ـ بل بشكل عامّ العنفُ والصراع.

ومن الواضح أنّه لا ينبغي لنا أن نتخيّل ـ كما تصوّر أتباع كارل ماركس ـ أنّ المصالح الاقتصاديّة والماديّة هي الدافع الأصيل لنشاطات المناصرين والمعارضين في أيّ نهضة اجتماعيّة عنيفة. فقد تكون التعصّبات الدينيّة والطائفيّة هي المؤديّة إلى المقابلة والكفاح والصراع والعنف، كما كان الأمر في الحروب التي كانت تنشب بين أتباع الأديان والمذاهب والملل والنحل المختلفة. (نرىٰ من الضروريّ التذكير بهذه الملاحظة وهي أنّ التعصّبات الدينية تكون بحقّ وفي محلّها أحياناً، وفي أحيان أُخرىٰ تكون باطلةً وفي غير محلّها. فالإيمان بالدين والمذهب الحقّ والتمسّك به والدفاع عن مقدّساته هو أمر حسن ومطلوب، وأمّا جَعل الدين والمذهب الحقّ وسيلةً لتحقيق الميول والأهواء النفسيّة والشيطانيّة أو التعصّب للدين والمذهب الباطل فهو بالطبع أمر رديء وغير مطلوب). وفي العصر الراهن أيضاً ـ حيث يهاجمون التعصّب الدينيّ عادةً بشدّة حتّى أصبحت كلمة التعصّب مشروطةً بمعنى قيميّ وعاطفيّ سلبيّ ـ قد استبدلوا بالتعصّبات الدينيّة ألوان التعصّب النسبيّ والوطنيّ والقوميّ والحزبيّ والايديولوجيّ، لا أنهم غير متعصّبين في الواقع والحقيقة.

وبناءً على هذا ففي عصرنا أيضاً قد تكون التعصّبات هي الباعث الأصيل لكثير من ألوان النضال والعنف، وليست المصالح الماديّة والاقتصاديّة[1].

---

(١) من أحبّ الاطّلاع بشكل تفصيليّ على الأبعاد والوجوه المختلفة لموضوع «التحوّلات الاجتماعيّة» فليرجع إلى كتاب: جامعه شناسی، القسم الخامس، ومقدمه ای برجامعه شناسی الفصل العشرين، وزمينهٔ جامعه شناسی، القسم السابع.



القسم التاسع

التعادل والاضطراب والثورة الاجتماعية

وهو يشتمل

المقدمة

١ ـ التعادل الاجتماعيّ

٢ ـ الاضطراب الاجتماعيّ

٣ ـ بحث النظام الحاكم عن سبل المحافظة على الوضع الموجود

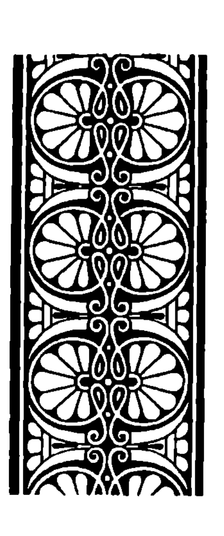
٤ ـ أقسام التمرُّد الاجتماعيّ

٥ ـ خصائص الثورة الإسلامية

٦ ـ آفات الثورة وطرق مكافحتها

٧ ـ استمرار الثورة





المقدمة

نتناول في هذا القسم موضوع التعادل الاجتماعيّ والاضطراب الاجتماعيّ والثورة الاجتماعيّة. ونبيّن في البداية أنّ الفرد يُقبل على المجتمع ويكتسب عضويّته لتحصيل وتأمين مصالحه ومنافعه. وصحيحٌ أنّ فرض وجود مجتمع يؤمّن جميع مصالح ومنافع أفراده بأجمعهم هو فرض مثاليّ وخياليّ، وذلك لأنّ رغبات أفراد أيّ مجتمع وطلباتهم تكون ـ أساساً ـ متضادّة ومتزاحمة فيما بينها ولا تسير في اتّجاه واحد حتّىٰ يستطيع تأمينَها النظامُ الساسيّ والحقوقيّ والاقتصاديّ المسيطر علىٰ ذلك المجتمع، إلاّ أنّ النظام السائد في المجتمع إذا كان بشكلٍ يشعر فيه جميع الأفراد أو معظمهم بأنّهم رابحون ـ من حيث المجموع ـ من الانتساب إلى ذلك المجتمع فإنّ ذلك المجتمع سوف يعيش حالة «التعادل» والاستقرار.

وأمّا إذا تفشّىٰ الفقر أو الظلم في مجتمع أو فَقَدَ أحد المجتمعات مكانَته الدوليّة وهيبته العالميّة أو حُرم من تكامله المعنويّ والخُلقيّ فقد توفّرت الأرضيّة لانتقال هذا المجتمع من حالة «التعادل» والاستقرار إلى حالة «الاضطراب» الاجتماعيّ. ووجود هذه المفاسد شرط لازم لحدوث الاضطراب الاجتماعيّ لكنّه ليس كافياً لتحقيقه. فإذا لم يدرك الناس وجود هذه المفاسد كما ينبغي، أو تصوّروا أن وجودها أمر لا مفرّ منه أو لم يعرفو سبل تغييرها وإصلاحها أو كان نظامهم القيميّ والثقافيّ منحطّاً إلى الحدّ الّذي لا يعشرون فيه بقبح غير عاديّ لهذه المفاسد أو كانت شخصيّتهم الخلقيّة وطرق سلوكهم لا تسمح لهم ولا تهيّؤهم لعمليّة تغيير الوضع الموجود المنحرف وتحمّل المتاعب والصعوبات الموجودة في هذا الطريق

فإنّ الاضطراب الاجتماعيّ سوف لن يحدث ولن يتحرّك المجتمع في اتّجاه تغيير الوضع الموجود.

ومن هنا يتحتم على المعلّمين والمربيّن وقادة الفكر والثقافة في المجتمع القيام بتوعية الناس وإلفاتهم إلى المفاسد المختلفة المنتشرة في زوايا المجتمع وأبعاده المتنوّعة، وأن لا يتركوا الفرصة للنظام الحاكم حتّىٰ يخدع الناس ويضلّلهم ويحتفظ بهم في الجهل والغفلة ويصوّر لهم نقاط ضعفه بصورة أنها نقاط قوّة، ويحاول إيهامهم بأنّ هذه المفاسد ناشئة من مشيئة الله أو أنّها مقدرّة عليهم أو يقتضيها المصير المحتوم أو روح الزمان أو جبر التاريخ أو... ، ويتعيّن عليهم أن يُقنعوا الناس بأنه يوجد مفرّ منها وهناك طرق لمعالجتها، وأن يدلّوهم على تلك الطرق ويصحّحوا لهم نظامهم القيميّ والثقافيّ ويرفعوهم نحو الأعلىٰ حتّى يدركوا بوضوح قبحَ المفاسد الموجودة ويصوغوا شخصيّاتهم ونشاطاتهم بحيث لا يقتصرون علىٰ الاهتمام بالبطن والفرج وإنّما يثمّنون الحقَّ والعدالة والكرامة والعزّة والشرف والمجد والعظمة وسائر القيم الإنسانية الرفيعة ويصبحون مستعدّين لإحقاق حقوقهم الضائعة وتحمّل الآلام والعذاب لتحقيق القيم الرفيعة.

ومن المسلّم أن النظام الحاكم لا يقف مكتوف الأيدي في مقابل هذه الأحداث وإنّما يفكّر بحلول للمحافظة على الوضع الموجود ويستخدم بكل حدّة وشدّة قواه «الضاغطة» و«الدافعة والصادّة» و«المبرِّرة والمقنعة» حتّىٰ يحول دون تأثير جهود المصلحين الاجتماعيّين ولا سيّما تأثير نشاطاتهم الفكرية والثقافيّة في الناس، أو يوصلها إلى أدنىٰ حدّ لها على أقل تقدير.

ولكنّه بالتّالي يتحقّق الاضطراب الاجتماعيّ وينتشر ويتعمّق تدريجيّاً وينتهي بظهور «التمرّد أو العصيان الاجتماعيّ» الّذي أشرنا إلى بعض أقسامه وصوره العديدة وهي: «الإضراب» و«الانقلاب» و«الثورة».

ثمّ نتناول ذكر خصائص الثورة الإسلاميّة الّتي نعتبرها الثورة الوحيدة القادرة على تأمين جميع مصالح الناس ومنافعهم. وأهمُّ ميزات هذه الثورة ـ الّتي تُعدّ الثورة الإسلاميّة في إيران أهمَّ وأكمل مصداق لها بعد الثورة الإسلامية الأُولى الّتي قام بها الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ـ هي أنّها ثورة ثقافيّة، وذلك لأنّ إنسانيّة الإنسان

متوقّفعة علىٰ ما لديه من علم ورؤىٰ واتّجاهات وقيم، فإذا أردنا لثورة أن تكون انسانيّة حقّاً وأن تنتهي لصالح إنسانيّة الإنسان فلا بدّ أن تكون ثقافيّةً قبل كلّ شيء وأن تُزوّد الناس بالرؤى والاتّجاهات الصحيحة. والهدف الأصلي النهائيّ لهذه الثورة ليس شيئاً سوى إعلاء كلمة التوحيد وإحياء الرؤى والقيم الإلٰهيّة وتهذيب نفوس الناس، ومن هنا كانت الثورة الإسلامية أبرز مصاديق «الجهاد في سبيل الله». إلاّ أنّ أيّة ثورة ـ ومن جملتها الثورة الإسلاميّة ـ قد تتعرّض لآفة أو آفات بعد تحقيقها للنصر العسكريّ والسياسيّ. ولكي تحفظ الثورة بقاءَها واستمرارها ولا تفقد أيضاً سلامتها وسدادها لا بدّ من معرفة الآفات الّتي تهدّد الثورة ومعرفة سبل مكافحتها ولا بدّ كذلك من سلوك هذا السبيل بكل حذر وجدّ. ولمّا كان أعداء الثورة من الجانب يبذلون قصارىٰ جهدهم لإفساد أخلاق الناس وعقائدهم، ولمّا كانت الآفات الداخليّة للثورة ليست سوىٰ ما يعرض الناس وقادتهم في بُعدَي المعرفة والأخلاق فلا بدّ من القول أن أهمّ آفات الثورة هي آفات ثقافيّة، وأنفع الأساليب وأعمقها للمحافظة على الثورة وتقويتها هي النشاطات التعليميّة والتربويّة. فلو لم يتمتّع الناس والمسؤولون والمديرون لشؤون المجتمع الثوريّ بتعليم وتربية صحيحين وكافيين فإنّه لا يبقىٰ أمل باستمرار الثورة وسلامة مسيرتها، وإن كان القائد وعددٌ ضئيل من الزعماء والمتصدّين للشؤون العامّة مؤهّلين وصالحين من جميع الجهات. أمامَنا تلك التجربة الرائدة للثورة الإسلاميّة الّتي حدثت في الجزيرة العربيّة قبل أربعة عشر قرناً فقد كانت تتمتّع بقيادة النبي الأكرم ﷺ وهي قيادة لا نظير لها، ولكنّها مع ذلك انحرفت بعد فترة قصيرة وانتهىٰ الأمر إلى استلام أبناء أبي سفيان زمامَ الأمور وإدارة الشؤون المختلفة!

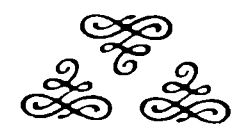
والواقع أنّه لا تتيّسر ولا يمكن تصوّر قيادة أفضل وأنزه من قيادة النبي ﷺ، ولكنّ تلك القيادة الّتي لا مثيل لها لم تستطيع أيضاً أن تضمن استمرار الثورة وسلامتها، وذلك لأنّ هذا الأمر تابع لكميّة وكيفيّة علم عامّة الناس وأخلاقهم وأعمالهم ورؤاهم واتّجاهاتهم، ولم تكن حينذاك قد وصلت إلى حدّ الكفاية في مجال التربية والتعليم.

وبناءً على هذا فإذا أردنا للثورة أن «تستمرّ»، أي إذا أردنا للثورة أن تتغلّب على جميع أعدائها وتظفر بجميع أهدافها ومقاصدها، فلا بدّ من القيام بالنشاط

الثقافيّ ـ بأوسع معاني هذه الكلمة ـ لأنّه أنفع الأساليب وأشدُّها تأثيراً.

وفي خاتمة هذه المقدّمة يحسن بنا التذكير بهذا الموضوع وهو أنّ ما ذكرناه في هذا القسم، وعلىٰ الخصوص ما يتعلّق بالثورة كان ناظراً في الغالب إلى الثورة الإسلامية في إيران، وهي بحقّ أكبر وأرفع ثورة وقعت في العالم بعد الثورة الاسلاميّة الأُولىٰ الّتي فجرها النبيّ الأكرم ـ صلّى الله عليه وآله وسلّم ـ وتعتبر نعمةً عظمى مَنَّ الله تعالى بها علىٰ مستضعفي العالم عموماً وعلى المسلمين خصوصاً وعلى الشعب الإيرانيّ بصورة أخصّ، ولهذا فإنّ كلّ ما نفعله وكلّ جهد نبذله للمحافظة على هذه الثورة وتهيئة سبل التقدّم لها يُعتبر قليلاً في حقّها. لا بدّ أن نعرف أنّ أكبر ضامن لاستمرار وسلامة هذه الثورة وأعظم خدمة تُقَدّم لاستمرارها الصحيح هي النشاطات الثقافيّة. ويتحتّم علينا صَرف جلّ اهتمامنا لتعريف أكبر قدر من الناس بأحكام الإسلام وتعاليمه بحيث لا يُحرم من هذه المعرفة المباركة أيّ فرد أو فئة أو طبقة من المجتمع، وأن نحاول ترسيخ هذه التعليمات والقيم في أعماق قلوب الناس وأرواحهم.

وفي نفس الوقت الّذي لا ننسىٰ فيه تزويد أيّ فرد أو فئة أو طبقة بالتعليم والتربية الدينيّين ولا نكتفي بأيّة درجة أو رتبة من المعرفة الدينيّة ولا ينبغي لنا أن نغفل عن توعية الناس وتعريفهم بالأوضاع والأحوال السياسية والاجتماعيّة والثقافيّة السائدة في مجتمعنا وسائر المجتمعات كذلك.



١ ـ التعادل الاجتماعي

ممّا قلناه سابقاً (في القسم الأول ٣، والقسم الثاني ٧ و٨) يُعرف أنّ المجتمع لا يتمتّع بوجود واقعيّ ولا بوحدة حقيقية ولا بشخصيّة مستقلّة عن الأفراد، وملاك وجود وحدته وشخصيّته الاعتباريّة هو وجه الاشتراك الموجود بين أفراده. وبناءً علىٰ هذا يمكننا القول أنّ أيّ مجموعة من الناس تتميّز بجهة مشتركة فهي تشكّل «مجتمعاً» باعتبار نفس تلك الجهة المشتركة وقد تكون هذه الجهة المشتركة هي الدم أو لون البشرة أو الجنس أو اللغة أو الدين أو المذهب أو العقيدة أو الوطنيّة أو الوضع الاجتماعيّ أو الوظيفة الاجتماعيّة أو الموقع الاجتماعي أو المولد والمسكن والوطن أو أيّ شيء آخر، وبناءً علىٰ هذا فإنّه يمكننا أن نَعدّ جميع الناس الذين يدينون بدين واحد كالدين الإسلاميّ الحنيف أفراد «مجتمع» واحد، وإن كانوا منتسبين إلى مجتمعات مختلفة باعتبار اختلافهم في القومية أو اللون أو الجنس أو اللغة أو. . .

ويمكننا أيضاً أن نَعدّ جميع الّذين يعيشون في بلد واحد ودولة واحدة، كإيران مثلاً ـ أعضاءَ مجتمع واحد، وإن كان بينهم الشيعيّ والسنيّ والمسيحيّ واليهوديّ والزردشتيّ، وهم ينتمون إلىٰ مجتمعات مختلفة باعتبار اختلافهم في الدين والمذهب.

فالفردان قد يكونان عضوين في «مجتمع» واحد لوجود أحد الوجوه المشتركة بينهما، كما لو كانا مذكّرين وهما عضوان في «مجتمع الرجال»، لكنّهما

ينتميان إلىٰ مجتمعات مختلفة ومتفاوتة بسبب وجوه اختلاف والتفاوت بينهما. وخلاصة القول فنحن نستطيع أن نفرض ونعتبر «مجتمعات» متعدّدة بعدد ألون «الجامع» الذي يمكن أخذه بعين الاعتبار.

إلاّ أنّ علماء الاجتماع يهتمّون ـ من بين جميع ألوان «الجامع» الّتي يمكن فرضها واعتبارها ـ بجامع واحد فحسب وهو الاشتراك والوحدة في «هيكليّة الركائز»، وأمّا سائر جهات الوحدة والاشتراك فإنّهم يغضّون النظر عنها، وذلك لأنّ هذه الركائز ـ في الواقع ـ هي ذات التأثير الضخم في «تجميع» الناس وصيرورتهم متّحدين. وجميع العلاقات والروابط وألوان التعاون الّتي تؤدّي إلىٰ الإتحاد بين الناس تتمّ في إطار هذه الركائز. ويعتقد علماء الاجتماع أنّ لبعض العوامل ـ من قبيل الاتّحاد في القوميّة واللون واللغة والوطن ـ دخلاً وتأثيراً في توطيد وتقوية الارتباط والاتحاد بين الناس، إلاّ أنّ مثل هذه العوامل لا بدّ من عدّه ثانويّاً وفرعيّاً وتبعيّاً ويتّصف بالدرجة الثانية من الأهميّة، وأمّا ما يحقّق الارتباط والاتحاد فهو وحدة الركائز الاجتماعيّة فحسب.

إنّ إضفاء الصفة العقليّة والعرفيّة والدنيويّة علىٰ جميع الأمور الاجتماعيّة، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ فصل الدين عن السياسة الّذي هو من مختصّات النهضة «الحديثة»[1]، هو الذي تسبّب في أن يفقد الدين ـ الّذي يعتبره الغربيّون أحد الركائز الاجتماعيّة ـ أهميته الضخمة في مضمار الشؤون الاجتماعيّة والسياسيّة بحيث لا يعود ملاكاً لوحدة المجتمع ولا يُعدّ من جملة مقوّماته. ففي العصر الحديث ينصبّ اهتمام علماء الاجتماع بأكمله علىٰ ركيزة الحكومة والسياسة، ويصرّحون بأنّ وحدة هذه الركيزة ـ الّتي تعدّ علامة أو علّة لوحدة سائر الركائز ـ هي المعيار لوجود ووحدة وشخصيّة المجتمع الاعتباريّة، ومن الواضح أنّه لا ريب في أنّ لركيزة الحكومة والسياسة تأثيراً حاسماً على سائر الركائز، ولا سيّما على ركيزة الاقتصاد وركيزة الحقوق. ولهذا نلاحظ اليوم أنّ مجموعة الناس الّتي تخضع لإدارة وتدبير نظام سياسيّ معيّن واحد ـ وبطبيعة الحال ستكون لهم ركائز اجتماعيّة واحدة ومشتركة ـ يُعتبرون «مجتمعاً» واحداً، بمعنىٰ أنّ تمايز

---

(١) Renaissance.

المجتمعات يكون بتمايز أجهزتها الحكوميّة.

وعلى كلّ حال لمّا كان المجتمع لا يتمتّع بوجود حقيقيّ ولا وحدة واقعيّة ولا شخصيّة مستقلّة، ولمّا لم يكن الفرد بمثابة الخليّة في جسمه، فإنّ الانتماء إلىٰ مجتمع والخضوع للنظام السياسيّ والاقتصاديّ والحقوقيّ السائد فيه أمر لا يخلو من عنصر الاختيار والانتخاب.

وما نلاحظه من إمكانيّة انفصال فرد عن أحد المجتمعات وانتمائه إلى مجتمع آخر وأنه يرفض جنسيّة إحدىٰ الدول ويقبل جنسيّة دولة أُخرىٰ، وأنه يخضع لنظام سياسيّ واقتصاديّ وحقوقيّ معيّن ويتمرّد على نظام آخر، هو أكبر دليل علىٰ أنّ قبول عضويّة أحد المجتمعات ليس أمراً جبريّاً حتمياً لا مفرّ منه.

ولمّا كان الانتماء إلى أيّ مجتمع أمراً اختياريّاً، ولكلّ أمر اختياريّ دافعٌ وباعث، فنحن نواجه هذا السؤال: ما هو الدافع والباعث لكلّ فرد في التحاقه بمجتمع معيّن؟.

والجواب الإجماليّ علىٰ هذا السؤال هو أنّ كلّ فرد يبحث دائماً عمّا يؤمّن له مصالحه ومنافعه، ولكنّه يدرك بسرعة أنه لا يستطيع المحافظة على استقلاله وحريّته الفرديّة وتأمين مصالحه ومنافعه أيضاً، وإنّما هو ـ لصيانة نفسه ـ ملزم بالاتحاد مع الأفراد الآخرين والسعي معهم لتشكيل المجتمع، ومن المتيقّن أنه سوف يفقد ـ في هذا السبيل ـ شيئاً من استقلاله وحريّته وجانباً من سائر حقوقه ومنافعه. وفي هذا المجال يقوم الفرد بمحاسبة ومقارنة، فإذا ازداد مجموع المنافع الحاصلة له من انتمائه إلى هذا المجتمع على مجموع المضارّ الناشئة منه فإنّه يلتحق بذلك المجتمع ويخضع للتكاليف والمحدوديّات الاجتماعيّة، وإلّا فلا.

وهذه المحاسبة والمقارنة ـ التي تُلحظ فيها المنافع الماديّة والمنافع المعنويّة (بأوسع معاني هذه الكلمة) ـ قد تتمّ بصورة واعية، وقد تكون غير واعية كما يحدث في أغلب الموارد (فبمجرّد أن ينجسم الفرد مع النظام السياسيّ والحقوقيّ والاقتصاديّ السائد في المجتمع ولا يبدي مخالفة له فذلك دليل علىٰ قبوله الاختياريّ لعضويّة ذلك المجتمع، ويكون ذلك قد تمّ بلون من المحاسبة والمقارنة غير الواعية)، وكذا من الممكن أن يكون ذلك قد تمّ بشكلٍ صحيح

وبرؤية واقعيّة ونظرة عميقة، أو بشكل غير صحيح وساذج، وأحياناً يقوم ذلك متأثراً بالإعلام الخدّاع الصادر من النظام السياسيّ الحاكم (فإن أجهزة النظام الحاكم تحاول إقناع الناس بأساليب مختلفة بأنّهم قد وفّروا لأكبر عدد من الناس أكبر قدر من السعادة).

وعلى أيّ حال فما دام جميع أفراد المجتمع أو معظمهم يعتبرون المنافع الّتي يحصلون عليها من الانتماء إلى ذلك المجتمع أكثر من مضارّه ـ سواء أكان حكمهم ومقارنتهم صحيحين أم كانا نتيجة قلّة الوعي وعدم الاطّلاع على الأوضاع والأحول الواقعيّة ـ فإنّ المجتمع سيكون «متعادلاً» أو «متوازناً» أو «مستقرّاً».



٢ ـ الاضطراب الاجتماعي

إنّ الاضطراب الاجتماعيّ يبدأ عندما يتورّط النظام السياسيّ والحقوقيّ والاقتصاديّ الحاكم تدريجيّاً بمفاسد وانحراف بحيث تغدو المحدوديّات والآلام والأضرار المتّجهة إلى كلّ الناس أو أغلبهم أكثرَ من ألوان اللّذة والسعادة والنفع الّتي تعود عليهم، أو عندما تنكشف ستائر الجهل واللاوعي عن الناس، أو تنجاب ستائر الخداع والتضليل الّتي يُسدِلها الجهاز الحاكم بحيث يدرك الجميع مدىٰ الخسارة الّتي حلّت بهم منذ البداية، فالأحساس بالغبن والخسران إذا وصل إلى حدّ معيّن من الشمول والسيطرة فإنّه يمكن ان يصبح منشأً للاضطراب الاجتماعيّ وخروج المجتمع من وضع وحالة «التعادل» و«التوازن والاستقرار، وقد يدفع الناس إلى التفكير بالإطاحة بالنظام الحاكم وإحلال نظام آخرَ محلّه، سواء أكان النظام الحاكم قاصراً أم مقصّراً، أي سواء أنه أضاع المصالح والمنافع العامة عن علم وتعمُد، أم انّه يسبب الجهل ومن دون سوء نيّة قد وفّر الارضيّة لضياع حقوق الناس. ويمكننا ذكر العوامل المولّدة للاضطراب تحت أربعة عناوين عامّة:

١ ـ **الإحساس بالفقر**: فالفقر هو أظهر العوامل المولّدة للاضطراب، وذلك لأنّ فهمه وإدراكه لا يحتاج إلى استعداد خاصّ ولا إلىٰ معلومات دقيقة، فالمرأة والرجل والصغير والكبير والمثقّف والأمّي يدركونه على السواء ويعانون منه. ويُعتبر هذا العامل باعثاً قويّاً جدّاً. لهذا كانت الأزمات والنقائص الاقتصاديّة تدقّ أجراس الخطر للنظام الحاكم قبل وأشدّ من أيّ أزمة أُخرىٰ ونقص آخر.

٢ ـ الشعور بالظلم: قد يكون جميع أو أكثر أفراد المجتمع متمتّعين بقسط وافر من النعيم والرفاهية، لكنّهم يشعرون بأنهم قد ظُلموا من قِبَل الجهاز الحاكم أو الأشخاص الّذين يحميهم ذلك النظام، ونتيجةً لذلك فقد حُرموا من كثير من حقوقهم الماديّة أو المعنويّة بحيث يصبح سقوط أُولئك الظلمة مؤدّياً بالناس إلى نعيم أكبر ورفاهية أعظم، أو معيداً لهم هيبتهم وكرامتهم المفقودة.

٣ ـ الإحساس بفقدان المكانة الدوليّة والعالميّة: فقد يشعر عامّة الافراد في المجتمع أنّهم لا يتمتّعون بمكانة وهيبة بين سائر الأُمم والأقوام. ويشتّد هذا الإحساس أو يوجد بالخصوص عند الناس الّذين فقدوا استقلالهم وحريّتهم السياسيّة بنحو أو بآخر، وأصبحوا ـ علانيةً أو في الخفاء ـ خاضعين لاستعمار قوم وأُمّة أُخرىٰ. ومثل هؤلاء الناس، حتّى إذا لم يتعرّضوا للاستثمار الاقتصاديّ ولا لهتك الحرمة من قبل بعض أفراد أو فئات أو طبقات مجتمعهم، ليس من المستبعد أن ينهضوا ويُسقطوا النظام الحاكم عليهم الّذي وفّر للأجانب فرصة استعبادهم وإذلالهم، وذلك ليستعيدوا قدرتهم وعظمتهم وعزّتهم في الساحة الدوليّة والمجال العالميّ.

٤ ـ الشعور بالحرمان من التكامل المعنويّ والخُلقيّ: وهذا الشعور نادر جدّاً ولا يتفجّر إلّا عند من اكتسب قسطاً وافياً وكافياً من تعاليم أنبياء الله ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ عموماً وتعاليم نبيّ الإسلام الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم خصوصاً، حتّىٰ يعلموا أنّ صيرورة الحياة الفرديّة والاجتماعيّة إنسانيّةً مرهونةٌ بالتمتّع برؤىٰ واتّجاهات رفيعة جدّاً وكريمةٍ، وهذا ممّا لا يتحقّق إلّا بالطاعة لأوامر الله ونواهيه. فمثل هؤلاء إذا أحسّوا بأن النظام الحاكم في مجتمعهم يدبّر ويدير شؤون الناس بحيث لا تُنتج للناس سوى بُعدهم عن الكمالات الباطنيّة والحقيقيّة فإنّهم ينتفضون ويبذلون غاية جهدهم لإضعاف ذلك النظام والقضاء عليه، حتّىٰ لو كان ذلك النظام المفروض قد اقتلع جذور الفقر، وقضىٰ علىٰ الظلم بجميع أشكاله وصوره. وحَفِظَ بل وعزّز مكانة المجتمع وهيبته الدوليّة والعالميّة. ونرىٰ من الضروريّ هاهنا التذكير بملاحظتين:

الأولىٰ: لمّا كانت للركائز الاجتماعيّة ارتباطات وثيقة وعلاقات عميقة فإنّ

المفاسد التي تطرأ على أيّة واحدة منها سوف تمتدّ إلى سائر الركائز أيضاً وتفسدها. فالّذين يغوصون في الفقر والحرمان المادّي والاقتصادي سوف لن يظفروا ـ بالطبع ـ بتربية وتعليم صحيحين وكافيين، وسوف يتورّطون في آراء وعقائد وأخلاق فاسدة، وأفعال فرديّة واجتماعيّة منحرفة. وهؤلاء هم الّذين يصبحون آلةً بيد رجال السياسة والحكّام الخدّاعين والخَونة، ووسيلةً لتحقيق أهدافهم المنحطّة والرخيصة، وقد يشكّلون أعظم سدٍّ في وجه الإصلاحات والنهضات الاجتماعيّة. الإصلاحيّة الّتي تريد لهم الخير والسعادة. (ونؤكّد على أنّ تأثير الفقر والحرمان في إيجاد سائر المفاسد ليس أمراً حتميّاً غير قابل للتخلّف). والانحطاط الثقافيّ والمعنويّ والخُلقيّ قد يكون له تأثير حاسم في دفع عدد كبير من الناس للإخلال بالوضع المعيشيّ والاقتصاديّ للمجتمع وإفساد النظام الحقوقيّ والسياسيّ المسيطر على المجتمع. فالزعماء غير المؤهّلين أو غير الأكفاء، علاوة على أنهم لا يستطيعون تحقيق الرفاهية ونشر العدالة، يُعدِّ الأرضيّة الاجتماعية لألوان وأقسام من المفاسد العقائدية والخُلقيّة والعمليّة. ويلاحظ أنّ أقسام الفساد المتنوّعة مرتبط بعضها ببعض وهي تسري من ركيزة إلىٰ ركيزة أُخرىٰ.

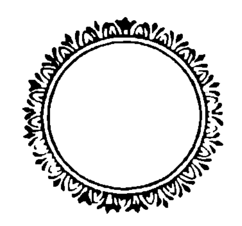
الملاحظة الثانية: في كلّ مرحلة تاريخية وفي كلّ مجتمع يكون نادراً جدّاً عددُ الأشخاص الّذين يفكّرون في المصالح المعنويّة والقيم الخُلقيّة الرفيعة وهم يعرفون قيمة مثل هذه الأمور وأهميتها ويفضلونها عن الأمور الماديّة والمعيشيّة ويتألّمون كثيراً من الاضطرابات والنقائص الحادثة في هذا الميدان. ومن هنا فإنّه وإن كان فرض حدوث نهضة اجتماعيّة لا باعث لها إلاّ الدفاع والمحافظة على المصالح المعنويّة والقيم الخلقيّة الرفيعة ليس فرضاً غير معقول، لكنّ ذلك لم يتحقّق في الأكثريّة الساحقة للنهضات الاجتماعيّة.

إلاّ أنه لمّا كان هناك علاقات وثيقة عادةً بين المفاسد المعنويّة والمفاسد الماديّة، فكلّ مجتمع يتورّط في المفاسد المعنويّة فإنّ المفاسد الماديّة تروج وتشيع فيه أيضاً، فإنّ المصلحين الاجتماعيّين، حتّىٰ لو كان هدفهم الأخير والنهائيّ هو إصلاح وضع الناس المعنويّ والخُلقيّ فحسب، يستطيعون أن يضعوا أصابعهم على نقاط الضعف الماديّة والمعيشيّة في المجتمع ويفضحوا جوانب الفقر والظلم الاقتصاديّ المنتشرة في المجتمع ليثيروا الشبه والشكوك في شرعيّة وقانونيّة النظام

السياسيّ والاقتصاديّ والحقوقيّ السائد فيه، وبهذه الطريقة يجذبون جماعاتٍ كثيرةً معهم، وبذلك يوفّرون موجباتِ تزلزل أركان النظام الحاكم وتَبعثُرِ أشلائه.
وصحيحٌ أنّ هذا الأصل وهو «الهدف يبرّر الوسيلة» مرفوض من وجهة النظر الإسلاميّة إلّا أن استغلال نقاط الضعف الماديّ في المجتمع من أجل إنجاز نهضة اجتماعيّة تهدف أساساً إلى الإصلاحات المعنويّة، يكون مبرّراً ومشروعاً بسببين:

الأوّل: أنّ الأديان الالهيّة ليست مقصورة على المعابد، وإنّما تهدف أيضاً إلىٰ إصلاح جميع شؤون الحياة، سواء أكانت فرديّة أم اجتماعيّة، ماديّة أم معنويّة، دنيويّة أم أخرويّة، بحيث يكون استقرار النظام الاجتماعيّ الإلهيّ المطلوب مستلزماً لإصلاح جميع شؤون حياة الناس ومن جملتها شؤونهم الماديّة والمعيشيّة، وإن كان الهدف الأعلى للنظام المذكور هو تهذيب نفوس الناس وتتميم مكارم أخلاقهم.

الثاني: أنّ النقائص والاضطرابات الاقتصاديّة تكون محسوسة وملموسة أكثر من سائر النقائص والاضرابات، بسبب أن تأثيرها في حياة الناس مباشرة وبلا واسطة، وبناءً علىٰ هذا فهي تصلح لأن تصبح دافعاً قويّاً وشاملاً لتحقيق نهضة عامّة، بينما النقائص والاضطرابات المعنويّة لا تتمتّع بهذه القدرة على إيجاد مثل هذا الدافع العامّ والقويّ. ففضح جوانب الفقر والظلم الاقتصاديّ هنا يصبح وسيلة، واستغلال هذه الوسيلة لا يتنافىٰ إطلاقاً ولا يتعارض مع ذلك الهدف الأصيل.



٣ ـ بحث النظام الحاكم عن سبل المحافظة على الوضع الموجود

إذا أردنا أن نجعل سلوك شخص موافقاً لرغبتنا وإرادتنا أو أردنا أن لا يكون له سلوك مخالف لمشيئتنا فإنّنا نستطيع التأثير عليه بأحد طرق ثلاثة بحيث نجعله يقوم بالفعل الَّذي نريده نحن:

أحدها: أن نسلّط علىٰ جسمه قوّة ماديّة بصورة مباشرة ومن دون واسطة، بمعنىٰ أن نلجأ للقوّة والعنف و«نُجبره» على الفعل المطلوب لنا، كما لو ألقينا بشخص في السجن أو قيّدنا يديه ورجليه حتّىٰ لا يقدر على العمل الّذي لا نريده، أو نمسك برأس الطفل المريض ونفتح فاه ونصبّ الدواء فيه.

الطريق الآخر: هو أن نعيّن له ثواباً أو عقاباً لنُحيي الدافع في نفسه، كما لو أمّلنا الطالب بإعطائه جائزة، أو خوفّناه من العصا والضرب.

الطريق الثالث: هو أن نتسلّل إلى ضميره وعقيدته ونقنعه بأنه إن فَعَلَ ذلك فقد عاد بالنفع على ذاته. ويستغلّ النظام الحاكم أيضاً أحد هذه الطرق لحمل الناس على الطاعة لأحكامه ومقرّراته، ولمّا كان استقرار النظام الحاكم وبقاؤه منوطاً بطاعة أو عدم عصيان جميع الناس أو الأكثريّة الساحقة منهم فإنّه يمكن تلخيص محاولة أيّ نظام لتقوية وتحكيم موقفه والمحافظة على الوضع الموجود في هذه الأساليب الثلاثة:

١ ـ اللجوء إلى القوى «الضاغطة». فكلّ نظام يلجأ إلى «الشرطة» و«الجيش» ـ وهما القوّتان الضاغطتان الرئيسيّتان ـ للحيلولة دون تمرُّد الناس

وحملهم على الطاعة، فاستخدام العنف والقوّة يكون بهدف قمع قدرة الناس وتحطيمها.

ومن هنا فالجهاز الحاكم كلّما قلّ اعتماده على الناس ولم يكن مطمئناً إلى مستقبله فإنّه يبذل جهداً أكبر ليزيد من قدرته العسكريّة والتسليحيّة ويكثّف قوّات أمنه.

٢ ـ اللجوء إلى القوة «الدافعة والصادّة». إنّ القدرة الاقتصاديّة هي إحدىٰ أكبر القوىٰ وأكثرها تأثيراً في مجال الدفع والصدّ. فكلّما ازدادت قدرة الجهاز الحاكم على المؤسّسات والمنظّمات الاقتصاديّة فإنّ هذا الجهاز يستطيع بشكل أفضل أن يؤمّل الناس برفع نسبة الاشتغال بالأعمال وتثبيت أو تقليل الأسعار والتقليل من الضرائب المفروضة على الدخل، أو يخوّفهم من إغلاق أبواب المصانع والمعامل ومن كفّ العمّال عن العمل، ومن إعادة العمّال والموظّفين المضربين إلى أعمالهم، ومن القضاء على نقابات العمّال، وبهذه الألوان من التطميع والتهديد يجعلهم موافقين له وسائرين حسب ما يريد، أو يحذّرهم على الأقلّ من المسايرة العمليّة مع المعادين للنظام. وكذا إذا كانت للجهاز الحاكم إمكانيّات ماليّة واقتصادية عظيمة فإنّه يستطيع أن يجذب إليه الأفراد الممتازين وذوي النفوذ في المجتمع ويوجّههم حسب ما يرغب، وذلك بصبّ الأموال في جيوبهم، وكم من كاتب كان يحمل القلم في يده مدافعاً به عن الحقّ لكنّه بمجرّد أن امتلأت يده بالذهب سقط منها ذلك القلم.

٣ ـ استخدام القوىٰ «المبرّرة والمقنعة». إنّ هذه القوىٰ المبرّرة هي أشدّ القوىٰ فعّاليّةً وأكثرها نفعاً ممّا يمكن أن يكون تحت تصرّف الجهاز الحاكم، على الأقلّ لهذا السبب وهو أنّ القوى «الضاغطة» و«الدافعة والصادّة» غاية ما تستطيع أن تفعله هو زيادة «قدرة» الجهاز الحاكم، بينما القوى المبرّرة قادرة على منح النظام الحاكم «قدرة» و«شرعيّة»[1] أيضاً، وكون النظام متمتّعاً بـ «الشرعيّة» هو أفضل ضامن لاستقراره وبقائه. وتشمل القوىٰ المبرّرة جميع القوىٰ التي تعمل في إطار

---

(١) إنّ المقصود من «الشرعيّة» هنا ليست هي بالاصطلاح الإسلاميّ وإنّما بمعناها الشائع في الثقافة السياسيّة المعاصرة.

ركيزة «التربية والتعليم» بأوسع معاني هذه الكلمة بحيث تشمل «الإعلام» (أو إنشاد الشعر) أيضاً، فالعاملون في قطاع التربية والتعليم لهم تأثير ونفوذ في عقائد أفراد المجتمع وآرائهم ونستعرض هاهنا بعض النشاطات الّتي يقوم بها النظام الحاكم مستخدماً فيها القوىٰ المبرّرة في سبيل تحقيق منافعه ورغباته:

أ ـ فرض الغفلة علىٰ الناس بواسطة كتمان الحقائق وجعل الأكاذيب ونشرها بما أنّ اطّلاع عامة الناس على المفاسد وألوان الخلل الموجودة في المجتمع ليس من صالح النظام الحاكم لهذا فإنّ هذا النظام يحاول باستمرار ومهما أمكنه أن يحتفظ بالناس في الجهل وعدم الاطّلاع. ولا شكّ في أنّ كلّ فرقة من الناس تتعامل وتكون مطّلعة بصورة مباشرة وعن قرب على جانب من الواقعيّات الدالّة على عدم صلاحية ذلك النظام، فإذا استطاع النظام الحاكم أن يحجب هذه الفرقة من الناس عن الاطّلاع على سائر الواقعيّات المرّة وأن يحجب بقيّة الناس عن الاطّلاع على ذلك الجانب من الواقعيّات الّتي تعرفها تلك الفرقة، فإنّه يكون قد حاول دون انتشار الحقائق المؤلمة وحقّق نجاحاً عظيماً. ولهذا الغرض، أي لكي لا يدرك الناس عمق وسعة الكارثة، ولكي تتخيّل كلُّ فرقة أنّ المفاسد مقصورة ومحدودة بذلك المجال الذي يعرفونه، فإنّه يخفي عنهم الحقائق المؤلمة ويخلق الأكاذيب الكثيرة ويبثّها في كلّ مكان، ويقوم كذلك بنشر وإذاعة ذلك الجانب من الواقعيّات الّتي تؤيّد رغباته وآراءه ونشاطاته، ويندفع للمبالغة ليصوّر للناس أنّ حلّ المشاكل ورفع الصعوبات ليس أمراً عسيراً جدّاً، وسيتمّ ذلك بسرعة فائقة، وأنّنا إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع الأحوال والأوضاع العالميّة والدوليّة ونظرنا إليها من حيث المجموع فسوف نجد أنّ وضع هذا المجتمع إذا لم يكن محقّقاً للكمال المطلوب فهو مطلوب نسبيّاً.

ب ـ إشاعة وترويج الآراء والعقائد المؤيّدة للوضع الموجود. إنّ النظام الحاكم يحاول دائماً أن يصطفي من بين تعاليم الأديان والمذاهب والمدارس والمسالك المختلفة فيها ما ينفع لتأييد الوضع الموجود فيشيعه ويروّج له. فالآراء الجبريّة ـ سواء أكانت من قبيل الجبر الطبيعيّ أن الجبر الاجتماعي أم الجبر التاريخيّ أم الجبر الإلهيّ ـ لمّا كانت تصوّر الوضع الموجود بأنه ضروريّ ولا مفرّ منه، فهي نافعة لجميع الأنظمة الحاكمة بأيّة صورة أو شكل كانت. وكذا الأقوال

الّتي هي من قبيل «اتركوا ما لله لله، وما لقيصر لقيصر» و«السلطان ظل الله» و«الأمر مطاع سواء أكان أمر الله أم أمر الملك» وأمثالها ونظائرها وهي ليست قليلة تكون مؤيّدة وحافظة للوضع الموجود، ولهذا فإنّها تتكرّر علىٰ الألسنة باستمرار. وكذا الايديولوجيّات من قبيل «الإتجاه القوميّ»[1] المفرط الذي يعدّ الخيانة للحكومة بالاصطلاح «القوميّ» خيانة «الأمّة»، و«الاتّجاه الوطني»[2] و«الإتّجاه العِرقيّ»[3]، فإنّ النظام الحاكم يؤكّد عليها ويبلّغ لها أيضاً بسبب ما يمكن أن تعود عليه منها من آثار ونتائجَ مطلوبة له.

جـ ـ إضعاف الروح المعنويّة وروح المقاومة والاستقامة. فالنظام الحاكم لكي يسلب من الناس ـ ولا سيّما الشباب ـ فُرَص التفكير في المسائل والمشاكل الاجتماعيّة ولكي يورّطهم أيضاً في الكسل والخمول واللامبالاة فهو يدفعهم نحو الفسق والفجور والفحشاء وتناول المشروبات المسكرة والإدمان على المخدّرات. وكلّ من يدمن ويتعودّ علىٰ مثل هذه الأُمور فإنّه يصبح ذليلاً طالباً للراحة منحطّ الهمّة غير مبالٍ بما يجري، وبطبيعة الحال فمثل هذا المخلوق لا يشكّل أيّ خطر على الجهاز الحاكم.

د ـ الهجوم الإعلاميّ على المنافسين والمعارضين واتّهامهم والاستهزاء والسخريّة بهم أو بآرائهم وعقائدهم. فالنظام الحاكم لكي يقلّل من تأثير أحاديث منافسيه ونفوذ كلام معارضيه ويحول دون ازدياد عدد مؤيديهم فإنّه يقوم بحملة إعلاميّة مكثّفة ضدَّهم، ويتّهمهم بأنهم يخطّطون لأهداف وأغراض مشؤومة، وأنهم انتهازيّون، مخادعون للعوامّ، إرهابيّون، مبايعون للأجنبيّ، مرتزقة، يشكّلون الطابور الخامس للعدوّ، وهم جواسيس خَوَنة للأمّة والوطن و...، وأنهم يجرّون المجتمع إلى أوضاع وأحوال أسوأ، ويسخر ويستهزيء بهم أو بآرائهم وعقائدهم. والنظام السياسيّ لأيّ مجتمع يقوم بتسمية منافسيه وأعدائه ـ سواء أكانوا مصلحين حقيقيين أم لهم أغراض نفسانية وشيطانيّة ـ بألقاب وعناوين

---

(١) Nationalism.

(٢) Chaurinism.

(٣) Racism.

تتميّز بقيمة عاطفيّة سلبيّة، كإطلاق اسم الرأسمالي عليه أو البورجوازيّ أو أنه من النبلاء والاقطاعيّين، أو المحافظين أو الرجعيّين (كما يحدث في المجتمعات الشرقيّة أو التابعة للشرق)، أو الفاشيّين أو الشيوعيّين (كما في المجتمعات الغربية أو المقتفية أثر الغرب).

فالنظام الحاكم عندما يقوم بمثل هذه النشاطات فإنّه يضيف إلى قدرته ويضفي على نفسه صفة الشرعيّة والقانونيّة، ويكسب هيبة ومحبوبيّة، والحاصل أنه يظفر بأغراض يعجز عن نيلها بالاعتماد على القوى «الضاغطة» والقوىٰ «الدافعة والصادّة» فحسب.

إلاّ أنّ هذا الاحتمال موجود دائماً وهو أنّه حتى استغلال جميع القوىٰ «الضاغطة» و«الدافعة والصادّة» و«المبرّرة المقنعة» لا يفي بالمقصود، ولا يستطيع الحيلولة دون دخول المجتمع في مرحلة الاضطراب. ولهذا تحاول الأنظمة الحاكمة، ولاسيّما في العالم المعاصر وعلى الأخصّ في العالم الثالث، أن تقيم علاقات الصداقة مع القوىٰ الكبيرة ولاسيّما مع القوىٰ العظمىٰ حتّىٰ تستطيع التخلّص من ورطة السقوط والهلكة بمساعدتها في الأيّام العصيبة والمتأزّمة. والمعاهدات العسكريّة وغير العسكريّة الّتي يعقدها النظام السياسيّ مع الأنظمة القويّة بالنسبة إليه ـ وهي غالباً تفرض عليه أن يغدو أسيراً لها إلى حدّ بعيد ـ إنّما هي تُستخدم لقمع التمرُّد والثورة الداخليّة.

ومدىٰ استقرار وبقاء النظام الحاكم يرتبط ارتباطاً مباشراً بمدىٰ نجاحه في تنسيق هذه القوىٰ المذكورة والانتفاع بها، إلاّ أنّ مدىٰ هذا النجاح ليس بلا نهاية أيضاً، وإنّما بالتالي سوف يدخل المجتمع إلى مرحلة اضطراب في يوم ما. وإذا لم يتوقّف ولم يفشل الاضطراب بفعل التدابير الّتي يتّخذها النظام الحاكم فإنّه سوف ينتهي إلىٰ التغيّر الاجتماعيّ الذي يُنهي الحياة السياسية للنظام الحاكم.



٤ ـ أقسام التمرد الاجتماعي

للتمرّد أو العصيان الاجتماعيّ صورة مختلفة أهمّها ما يلي:

١ ـ الإضراب: فالإضراب ـ في أوسع معانيه ـ يطلق علىٰ كلّ تعطيل يتمّ بعنوان الاعتراض على الاعتداء على أحد الحقوق الاجتماعيّة. فمثلاً قد يحدث زلزال أو فيضان في منطقة فيسبّب فيها خسائر ودماراً ولا تقوم الحكومة بعمليّات الإغاثة الضروريّة فيعترض الناس عليها ويقومون بالإضراب عن أعمالهم.

أما الإضراب ـ بالمعنى الخاصّ لهذه الكلمة ـ فهو يعني التعليق المنسَّق للعمل من قبل العمّال والأُجراء وذلك للضغط بصورة مباشرة على صاحب العمل أو لدفع القوى المحتلة أو الحكومة للتدخّل والتضييق على صاحب العامل ليحقّق جميع مطالب العمّال والأُجراء أو ليحقّق لهم جانباً منها على أقل التقادير[١]. فالإضراب سواء أكاد «عامّاً» أم «صنفيّاً»، وسواء أكان بقصد الاعتراض على التعدّي على الحقوق الطبيعيّة (غير الوضعيّة) أم الاعتراض على سحق الحقوق القانونيّة المعروفة أو الاعتراض على تخطّي العُرف والعادات والرسوم والآداب المتعارفة المتداولة، أو كان بقصد تغيير قرارات أرباب العمل والمديرين الصناعيّين، أم بقصد تغيير السياسات الاقتصاديّة للحكومة، أم بهدف الإطاحة بالنظام الحاكم، فكلّ هذه الألوان من الإضراب ترتبط بنحو من الأنحاء بالشؤون السياسية. «وبناءً» على هذا فلا يوجد إضراب غير متّصف بالصفة السياسيّة بشكلٍ

(١) ليرجع من شاء إلى فرهنگ اصطلاحات اجتماعي واقتصادي ص١٨١ الى ١٨٣.

من الأشكال»[1] ولا يصطدم بالنظام الحاكم إطلاقاً.

وقد يتّخذ النظام الحاكم أُسلوباً مسالماً ـ بسبب الإطّلاع علىٰ الأوضاع والأحوال العامّة في المجتمع وعمق وسعة اعتراض المضربين والأخطار الناشئة من عدم الرضوخ لرغباتهم أو لقمعهم ـ فيدخل في حوار مع المضرين ويتبادل معهم الأحاديث ويعدّل ويصلح بعض طلباتهم ويلبّي بعضها ويقنعم أخيراً بكسر الإضراب، وقد يشيح بوجهه تماماً عن طلبات المضربين ـ بسبب جهله بالواقعيّات أو تخوّفه من ردود أفعال أصحاب العمل أو المديرين الصناعيّين والرأسماليّين ـ وعندئذ يلجأ لاستخدام القوّة القاهرة ويتوسّل بالعنف والتحطيم. وفي هذه الصورة ـ يتوقّف ما سوف نذكره على الأوضاع والأحوال الاجتماعية المختلفة، وقدرة المضربين، وقيادتهم، وقدرة النظام الحاكم، والتدابير المتّخذة من قبله، و. . . إمّا أن يُهزم المضربون، ولو بصورة مؤقّتة، وتخمد أصواتهم، وإمّا أن يتّسع ويتعمّق الإضراب ويصل إلى ذروته ويوفّر بذلك موجبات تزلزل النظام الحاكم وسقوطه.

٢ ـ **الإنقلاب أو «انقلاب القوى»**. فالانقلاب بالمعنى الأعمّ يعني قيام فئة من الجهاز الحاكم ضدَّ فئة أُخرى بحيث يكون همُّها إبعاد الفئة الأُخرىٰ عن مجال القدرة. فإذا تمّ الانقلاب بهداية من ذوي المناصب العليا في الحكومة أو تمّ بأيديهم فإنّه يطلق عليه «الانقلاب» بالمعنى الأخصّ وإذا تمّ بإرشاد من ذوي المناصب العسكريّة أو بأيديهم فإنّه يُسمّى «الإنقلاب العسكريّ».

والفرق بين «الانقلاب» و«الثورة»، التي سوف يأتي شرحها، هو أنّ الانقلاب يتحقّق من أعلىٰ وبيد أفراد من أعضاء النظام الحاكم، بينما الثورة هي تمرد عامّة الناس والفئات والطبقات النازلة ضدَّ النظام الحاكم.

ولمّا كان الانقلاب نتيجة للتنازع على القدرة وبدافع حذف المنافسين فهو بالطبع لا يمكن أن يؤدّي إلىٰ ما فيه صلاح عامّة أفراد المجتمع، وإن قام أصحاب الانقلاب بهدف كسب تأييد الناس وحمايتهم ـ بمجموعة من النشاطات الّتي يبدو في الظاهر أنّها إصلاحيّة وطالبة للخير. نعم يمكن أن نفرض أنّ الأوضاع

(١) نفس المصدر السابق، ص١٨٢.

والأحوال إذا كانت مُعَدّة لتحوّل جذريّ وثوريّ فإنّ مجموعة من ذوي المناصب الحكومية الراقية أو من العسكريّين تقوم بإسقاط النظام الحاكم ثمّ تسلّم القدرة والسلطة إلى الناس وتعتزل الحكم هي أيضاً، إلاّ أنّ هذا فرض لم يتحقّق لحدّ الآن على أقلّ تقدير.

٣ ـ الثورة، ويطلق عليها في اللغة الفارسيّة اسم «انقلاب». ويستعمل القرآن الكريم لفظ الانقلاب في معنيين هما «العودة والرجوع» و«التحوّل والصيرورة والتغيّر»، وقد كان منذ أقدم الأزمان من جملة اصطلاحات علم الفلك والنجوم في اللغة العربيّة والفارسيّة، وهو يعني فيه «الحركة الدوريّة المنظّمة والمقنّنة للنجوم» و«اللفّ» و«الدوران» (ونلاحظ في هذا السياق اصطلاحات من قبيل «الانقلاب الصيفيّ» و«الانقلاب الشتويّ»). والمعنىٰ الفكليّ لهذه الكلمة يتضمّن كلا معنييها اللغويّين، أي «العودة» و«التغيّر».

وقد استعمل الأوربيّون منذ الأزمان القديمة لفظ (revolution) لأداء هذا المعنىٰ الفلكيّ.

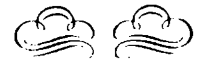
ومنذ عام ١٦٦٠ ميلاديّ فما بعد اكتسب لفظ (revolution) في الغرب معنىً جديداً أيضاً فأضحىٰ يطلق على القيام السريع والثوريّ والعامّ للناس ضدَّ النظام الحاكم. (أمّا لماذا لجأ الغربيّون إلى هذا الاصطلاح الفلكيّ لتسمية هذا اللون من الحركات الاجتماعيّة فإنّ له أسباباً وعللاً ليس هنا محلّ ذكرها)[1] ولهذا فإنّ المترجمين إلى اللغة الفارسيّة ـ اقتضاءً لأثر الغربيّين ـ أطلقوا اسم «الانقلاب» على النهضة العامة للناس ضدَّ النظام الحاكم.

---

(١) من أحب التوسّع في معرفة أسباب وعلل هذا الأمر فليرجع إلىٰ: انقلاب، تأليف هانا ارنت، ترجمة إلى اللغة الفارسية عزّت الله فولادوند، الشركة المساهمة لانتشار خوارزمى، (شركت سهامى انتشارات خوارزمى) الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ.ق، طهران، الفصل الأوّل، ولا سيّما هذه الصفحات من ٥٦ إلى ٨١، وليرجع أيضاً إلىٰ بازگشت وديالكتيك در تاريخ (مقروناً ببحث عنوانه «نگاهى كوتاه به علل فرهنگى پيدايش وآينده‌ٔ انقلاب اسلامى ايران»، تأليف على محمد حق شناس، حيث يلقي ضوءاً جديداً على ما ورد في الكتاب السابق الذكر.

وعلى كلّ حال فكلمة «الانقلاب» أو «الثورة» تستعمل بمعنيين في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية: أحدهما التحوّل السريع الشديد الجذري الذي يحدث في الأوضاع والأحوال السياسيّة للمجتمع نتيجةً لتمرّد عامّة الناس، وبالتالي يسقط أحد الأنظمة السياسيّة والحقوقية والاقتصادية ويحلّ محلّه نظام آخر، والمعنىٰ الثاني هو التحوّل الجذريّ الشديد غير السياسي الذي يحدث بصورة بطيئة ومن دون عنف، كالثورة العلميّة والثورة الصناعية والثورة الثقافيّة والثورة الأدبيّة والثورة الفنيّة. والوجه المشترك بين معنيي كلمة «الثورة» هو «التحوّل الشديد والأساسي والشامل». ونقصد بكلمة «الثورة» في هذا البحث معناها الأوّل فحسب، ولا نريد منها المعنىٰ الثاني إطلاقاً.

وفرض كون الثورة تتمّ من دون عنف وقوّة ليس فرضاً غير معقول، لكنّه فرض لم يتحقّق في الخارج لحدّ الآن، ويُتنبّأ بأنه لن يتحقّق في المستقبل كذلك. وحسب الإخبارات الغيبيّة الواردة في نصوصنا الدينيّة فإنّ الثورة العالميّة الّتي ستتمّ على يد وليّ العصر ـ عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف ـ لن تكون أيضاً من دون عنف، وإنّما سترافقها إسالة كثيرة للدماء. والسبب في أنّ الثورة يرافقها دائماً استعمال القوّة والعنف واضح، وهو أنّ الجهاز الحاكم يجد جميع مصالحه قد ذهبت هباءاً منثوراً نتيجةً للثورة، ولهذا فهو يقف في وجه هذا التيّار، ولا يعفّ عن أيّ شيء في هذا المضمار ولا يأبى من اللجوء إلىٰ القوّة والعنف أيضاً[1]. ومن هنا فصاعداً نقصر حديثنا على الثورة ونطوي صفحة سائر أقسام التمرّد الاجتماعيّ ومن جملتها الإضراب والانقلاب.



(١) ان بعض أصحاب الرأي في الفلسفة السياسيّة وعلم السياسة يقول بفرق دقيق وظريف بين معنىٰ كلمة «القوة» و«العنف» (وكذا بين «القدرة أو الاقتدار» و«القوة» و«المرجعيّة») وليرجع من شاء التفصيل إلى خشونت، تأليف هانا آرنت، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة عزّت الله فولادوند، شركة الخوارزمى المساهمة للنشر (شركت سهامى انتشارات خوارزمى)، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ.ق، طهران ولاسيّما الفصل الثاني منه.

٥ ـ خصائص الثورة الإسلامية

لمّا كنّا نعدّ الإسلام هو الدين الوحيد القادر علىٰ حلّ ورفع جميع مشاكل الناس ومسائلهم سواء أكانت عقائديّة أم خُلقيّة أم علمية، وسواء أكانت فرديّة أم اجتماعيّة وسواء أكانت ماديّة أم معنويّة، دنيويّة أم أُخرويّة، فنحن نعتقد أنّ الثورة الوحيدة القادرة على تأمين وضمان جميع مصالح الناس بحيث لا تخلق لهم مشاكل ومصاعب جديدة هي الثورة الاسلامية، أي الثورة الّتي تسقي وتستمد من الدين الإسلامي الحنيف في جميع أبعادها وجوانبها، وتأخذ من رؤيته الكونيّة ومن قيمه ونستعرض فيما يأتي عدداً من أهم خصائص هذه الثورة الّتي هي أكمل الثوارت وأنفعها:

١ ـ إنّ الثورة الإسلاميّة هي ـ قبل كلِّ شيء وأكثر من أيّ شيء ـ ثورة ثقافيّة، وليست ثورة سياسيّة ولا حقوقيّة ولا اقتصاديّة، ومن الواضح أنّ هذا لا يعني سلب الخصال السياسيّة والحقوقيّة والاقتصاديّة عن هذه الثورة. وبعبارة أُخرىٰ إنّ الثورة الاسلامية في نفس الوقت الذّي لا تغفل فيه ولا تتغافل عن دور وتأثير العوامل الّتي هي من قبيل الفقر المادّي والاقتصاديّ والظلم الحقوقيّ والاجتماعيّ وفقدان الشخصيّة والهيبة الدوليّة والعالميّة في إفساد وزعزعة حياة الناس فإنّها تهتمّ أكثر بأن لا يبقىٰ الناس محرومين من التكامل المعنويّ والأخلاقيّ، وإذا كانت تقوم بمكافحة بعض الظواهر الاجتماعية كالفقر والظلم فذلك بسبب ما لكلّ واحدة من هذه الظواهر من تأثير سلبيّ على التكامل المعنويّ والخُلقيّ للبشريّة.

٢ ـ لمّا كان الهدف الأصليّ والأخير لهذه الثورة هو تكامل الناس معنويّاً، ولا يتحقّق هذا الهدف إلّا نتيجةً لأفعالهم الاختيارية، فإنّ زعماء هذه الثورة لا ينتهجون الأساليب القهريّة والقمعيّة والجبريّة لإلحاق أكبر عدد ممكن من الناس بصفوف الثوريّين، وإنّما يحاولون أن يؤمن الناس أنفسُهم بأهداف الثورة ويلتحقوا بالثوريّين عن وعي وحرية ويسعوا بجدّ وشوق لإسقاط النظام الحاكم وإحلال نظام ثوريّ محلَّه.

٣ ـ ولتحقيق هذا المقصود لا بدّ من السعي أولاً لإيجاد أو ترسيخ وتقوية العقائد الحقّة في أنفس الناس، ثمّ استغلال هذه العقائد الحقّة في اتّجاه مقاصد الثورة. وقادة هذه الثورة ـ على العكس من زعماء سائر الثورات ـ لا يستغلّون أيّة عقيدة وإن كانت غير صحيحة ومخالفة للواقع لمجرّد أنها قد تنفع الثورة، ولا يلجأون إلى التهييج الشديد لعواطف الناس وأحاسيسهم بحيث تتغلّب العوامل اللاعقلانيّة على نشاطاتهم وأعمالهم، وإنّما يجعلون المشاعر والعواطف تابعة وخاضعة لأحكام العقل والآراء والعقائد الصحيحة، وعندئذ يستغلّونها في سبيل إنجاح الثورة وإنجاز أهدافها. ولهذا أضحى ترويج وإشاعة الرؤىٰ والقيم الإسلاميّة ـ التي هي صحيحة ومطابقة للواقع ولها استعداد منقطع النظير لإيجاد الإيثار والتضحية في نفوس الناس ـ من جملة برامج قادة هذه الثورة.

٤ ـ ويؤكّد زعماء الثورة الإسلاميّة تأكيداً بالغاً على التحديد الصريح والدقيق لأهداف الثورة ومقاصدها ومن هنا فهم يذكرون باستمرار أنهم ليس لهم أغراض قوميّة ولا وطنيّة ولا عِرقيّة ولا ما هو من هذا القبيل، وإنّما هم باحثون عن الحقّ والعدالة فحسب، بينما يقوم قادة سائر الثورات بإخفاء كثير من أهدافهم ومقاصدهم ويجعلونها تحت ستار من الإيهام والابهام حتّىٰ لا يخسروا أيّ فئة من الناس، وإنّما يجذبون الجميع إليهم حتى يطيحوا بالنظام الحاكم سريعاً ويحقّقوا للثورة نجاحاً باهراً. أما قادة الثورة الإسلاميّة في نفس الوقت الّذي يريدون فيه الخير لجميع الناس وتحقيق مصالح ومنافع الجميع في كلّ الأبعاد والجوانب فإنّهم يعلنون أهدافهم بصراحة لئلا تختلط القيم الحقّة والقيم الباطلة ولئلا يتورّط الناس في الضلال والانحراف.

٥ ـ إنّ زعماء هذه الثورة لا يكتمون الحقائق ولا يجعلون الأكاذيب ولا ينشرونها، وأساساً فهم يشيحون بوجوههم عن أيّ لون من ألوان التضليل والخداع، والاستغفال، بل على العكس من ذلك فهم يشعرون أنّ من واجباتهم زيادة وعي الناس ونضجهم الفكريّ والعقليّ والثقافي.

٦ ـ وهم جادّون تماماً في التعرّف على جميع العناصر والقوىٰ الفعّالة والنافعة وجذبها، وذلك لأنهم لا يريدون الثورة من أجل أن يصل فرد أو فرقة أو طائفة أو طبقة للقدرة وسدّة الحكم وإنما كلّ همّهم أن ينال جميع الأفراد والفئات والطبقات نضجهم ويظفروا بمصالحم الحقيقيّة. ومن المسلّم أنّهم لا ينحرفون أيضاً عن أيّ واحد من الأُصول والأُسس الشريفة للثورة أثناء جذب العناصر والقوىٰ المفيدة والمؤثّرة.

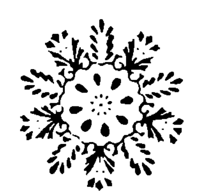
٧ ـ ومن ناحية أُخرىٰ فإنّهم لا يعتمدون إطلاقاً على الأجانب (من الضروريّ التذكّر بأنّ المقصود من «الأجنبّي» هنا هي المجتمعات والدول والأقوام والأُمم المعادية والحاقدة على الدين الإسلاميّ والأهداف والمقاصد الرفيعة للثورة الإسلامية)، وذلك لأنّ التبرّي من أعداء الإسلام، هو تماماً كالتوليّ لأولياء هذا الدين المقدّس، من جملة الأُصول الإيديولوجيّة لهذه المدرسة الإلهيّة. ومن هنا فإنّ هذه الثورة تعتمد على العناصر والقوىٰ الذاتيّة والصديقة فحسب وهي قائمة بذاتها ومستقلّة.

٨ ـ بما أنّ هذه الثورة مبنيّة على الإسلام ـ الذي يتمتّع بمجموعة من القوانين والأحكام القيميّة والحقوقية الثابتة الرافضة لأي تغيير ـ فهي ليست بحاجة للرجوع إلى الناس أو أصحاب الرأي والمتخصّصين لاستفتائهم في كلّ مسألة ومشكلة. ولنفس هذا السبب أيضاً فإنّ أيّ فرد أو طائفة أو طبقة لا يمكن أن يكون طامعاً في هذه الثورة بحيث يغيّر أحكامها ومقرّراتها الحقوقيّة والاجتماعية لضمان وتأمين مصالحه الخاصّة، ولهذين العاملين دور ضخم وتأثير كبير في المحافظة على استقرار الثورة وبقائها بعد انتصارها.

٩ ـ إنّ سيادة وسلطة القائد والمرشد لهذه الثورة، ولاسيّما من وجهة نظر المذهب الشيعيّ، هي امتداد لسلطة وليّ الله الأعظم، وفي مرتبة أرفع هي امتداد

لسلطة الله تعالى، ويعدّ هذا الأمر ضامناً لاستقرار وبقاء الجهاز الحاكم.

١٠ ـ وبالتالي فإنّ ما هو أهمُّ من جميع الخصائص السابقة الذكر ولا يخضع للحسابات العلميّة والتجريبيّة هو أنّ الله تعالىٰ يُنزل إمداداته الغيبيّة على الّذين ينصرون هذه الثورة بصدق وإخلاص، ويجعلهم غير قابلين للهزيمة والاندحار.



٦ ـ آفات الثورة وطرق مكافحتها

إنّ الآفات الّتي يمكن أن تعرض النظام الثوريّ بعد انتصار الثورة فتعرّضها للخطر وتهدّد استقرارها وبقاءها واستمرارها تنقسم في التقسيم الأوّلي إلى قسمين: الآفات الخارجيّة والآفات الداخليّة.

١ ـ **الآفات الخارجية**: ويمكن تقسيم هذه الآفات أيضاً إلى أربع طوائف هي: العسكرية، والاقتصادية، والأخلاقية، والعقائدية.

أ ـ **الآفات العسكريّة**: فالمجتمع الثوريّ قد يتعرّض لهجوم عسكريّ من قِبل الأجانب، وقد يتمّ إسقاط نظامه الجديد بواسطة قوّاتهم المسلّحة. وسبيل مكافحة هذا الأمر هو حفاظ وتقوية روح التضحية والنضال والمقاومة والاستبسال عند الناس وتعليمهم أساليب وخفايا الدفاع والهجوم والفنون العسكرية وإعداد وتهيئة وسائل الحرب والآلات والأدوات العسكرية.

ب ـ **الآفات الاقتصادية**: المجتمع الثوريّ قد يتعرّض كذلك لحصار اقتصادي وتجاريّ من قِبل الأجانب حتّى تتردّى الأحوال والأوضاع الاقتصاديّة والماليّة للناس وتسير نحو الأسوأ، وعندئذ يتذمرّ الناس من النظام الثوريّ ويتشاءمون منه ويؤدّي ذلك الحال إلى تزلزل أركان النظام ويسير نحو الضعف والهزال.

وسبيل مكافحة هذا الأمر هو:

أوّلاً: إيجاد وترسيخ روح الإيثار والصبر والقناعة عند الناس.

ثانياً: التخطيط والبرمجة العلميّة والمعقولة والشرعيّة لتجفيف جذور التبعيّة الاقتصادية للأجانب، وتهيئة مقدّمات الاستقلال الاقتصاديّ في جميع المجالات الزراعية وتربية الأنعام والصناعيّة والتجاريّة.

وأساساً فإنّ الآفات العسكرية والآفات الاقتصادية قد عرفت بشكل جيّد وقد اكتُسبت المعلومات والتجارب اللازمة والكافية في مجال مكافحتها، وأمّا الآفات الاخلاقية والآفات العقائديّة فإنّ معرفتها لا تخلو من غموض وصعوبة، وطريق مكافحتها مليء بالعثرات والتعرّجات.

جـ ـ الآفات الأخلاقيّة: قد يحاول الأجانب إفساد أخلاق الناس وتحطيم معنويّاتهم عن طريق ترويج وإشاعة ألوان وأقسام الفسق والفجور، ومن جملتها الفحشاء والمشروبات الكحوليّة والمخدّرات بحيث لا يفقدان استعدادهم ونشاطهم للدفاع عن كيان وحياة الثورة والنظام الثوريّ فحسب، وإنّما تتضاءل أيضاً عقيدتهم بالثورة والنظام الثوريّ ويخفّ حبّهم لهما، بل وحتّىٰ يسعَون لإسقاط هذا النظام وإحلال نظام آخر محلّه ويفسح المجال لإشباع شهواتهم.

وسبيل مكافحة الآفات الاخلاقية هي تربية الناس حَسَب القيم الخُلقية والدينية الصحيحة، والحيلولة بجدّ وصرامة دون دخول آلات ووسائل الفسق والفجور والفحشاء والمنكرات إلى داخل المجتمع.

د ـ الآفات العقائديّة: قد يسعى الأجانب أيضاً لنقد التعاليم والأحكام الدينيّة للناس وآرائهم وعقائدهم الصحيحة ويظهرون لهم انّهم قد أثبتوا بطلانها، والحاصل أنهم يقدمون على لون من الهجوم الفكري والثقافي، أو أنهم لا يهاجمونها ولا يتعرّضون لها ـ بحسب الظاهر ـ كما هو المتداول في أغلب الموارد لكنّهم يقومون بتفسيرها وتأويلها بحيث تتبدّل وتتحول ماهيّة تعليمات الدين وأحكام الشريعة وتتغيّر هويّتها، وإذا قُدّر لك أن تراها بعد ذلك فسوف لن تعرفها[1] وهذه الطريقة الثانية وهي التفسير والتأويل غير الصحيح للنصوص

---

(١) وهذا هو مضمون أبيات من الشعر للشاعر «نظامي گنجه اى».

الدينية ـ وهو متداول ومتعارف بكثرة كما أشرنا من قبل ـ تتمّ عادةً تحت عناوين محببّة جدّاً وخدّاعة كقولهم «تفسير عميق وذكيّ للتعاليم والأحكام الدينية» أو «تكامل المعرفة الدينية» أو «تجديد وإعادة بناء الفكر الديني» أو «جعل تعاليم وأحكام الدين منطبقة على مقتضيات الزمان واحتياجاته المتغيّرة» أو «تبسيط الدين وجعله في متناول الجميع»[1] ويجري ذلك على يد أشخاص إمّا أنّهم ليسوا مسلمين وإمّا أنهم مسلمون قد تعلّقت قلوبهم ببعض الاتجاهات والتيّارات غير الاسلامية. وتؤدّي هذه النشاطات ـ تدريجياً ومن دون أن يشعر بها كثير من الناس ـ إلى فساد عقائدي في المجتمع، ولا شك أنّ هذا الفساد يجرّ وراءه جميع المفاسد الأُخرى.

وبما أنّ آثار ونتائج الفساد العقائدي لا تظهر سريعاً، وللإحساس بها وإدراكها لا بد من الارتفاع إلى مستوى معيّن من النضج الفكريّ والعقليّ والوروحي والمعنويّ ممّا يفتقده كثير من أفراد المجتمع، فإنّ أغلب الناس لا يَعدون الآفات العقائدية من جملة «الآفات» ولا يعتبرونها خطيرة ولا مهلكة، وهذا نفسه مما يضاعف خطورة الآفات العقائديّة ويزيد من قدرتها على التدمير. ومن هنا فإنّ على جميع المدركين لأهميّة وخطورة هذه الآفات والمهتمين بإصلاح المجتمع والمحافظة على الثورة والنظام الثوريّ واجباً عينيّاً، وهو أن يتعلّموا بشكل جيّد طرق وأساليب مكافحتها ليستخدموها بكلّ جدّ ودقّة، لئلا يسمحوا بمسخ الدين ونسخه وتركيب معجون حاصل من خلط ومزج الرؤىٰ والقيم الإسلامية وغير الإسلامية والمضادّة للإسلام ثمّ عرضها وترويجها بعنوان كونها الدواء الناجع لجميع آلام المسلمين وما يعانون منه.

٢ ـ **الآفات الداخلية**: ويمكن تقسيم هذه الآفات أيضاً إلى طائفتين هما:

---

(١) انّ العالم والمفكّر المسلم الفرنسي رنه جنون «Rene Guenonn» (١٨٨٦ ـ ١٩٥١م) ينقد بشكل علميّ ودقيق ذلك اللون من تبسيط الدين وتصفيته بحيث يفرغه من كل مضمون ايجابي ويقطع علاقته بالواقع. ولزيادة الاطلاع يرجع من شاء إلى سيطرة كميت وعلائم آخر زمان تأليف رنه جنون، ترجمه إلى اللغة الفارسية علي محمد كاردان، من منشورات دار النشر الجامعي (مركز نشر دانشگاهى)، الطبعة الأولىٰ، طهران، عام ١٤٠٣هـ.ق. الفصل الحادي عشر.

آفات الزعماء، وآفات الناس.

أ ـ آفات الزعماء: وتقبل هذه الآفات القسمة إلى فئتين هما: الآفات المتعلّقة ببُعد العلم، والآفات المتعلّقة ببعد الأخلاق.

أولاً: الآفات المتعلّقة ببُعد العلم. لكي يحقّق النظام الثوريّ أهدافه ومقاصده بأفضل السبل لا بدّ أن يكون قادته وجميع الموظّفين والعاملين فيه غير متّصفين بالجهل والسطحيّة، وإنّما يتمتّعون بالمعارف والمعلومات اللازمة والكافية.

والمعارف والمعلومات الضروريّة لإدارة الأُمور وتدبيرها بشكل صحيح هي عبارة عن:

١ ـ العلم بأحكام وتعاليم المذهب، حتّى لا ينحرف المسؤولون والموظّفون أثناء العمل عن المسير والاتّجاه الّذي عيّنه المذهب.

٢ ـ العلم بالمعارف النافعة في مجال الركائز والمنظّمات والمؤسّسات المختلفة والمتعدّدة في المجتمع لا يتيسّر إلاّ بالإلمام بعلوم وفنون معيّنة ومناسبة لها.

٣ ـ العلم بالأوضاع والأحوال الاجتماعيّة والدوليّة والعالميّة وذلك لأنّ العلم بتعاليم الدين والاعتقاد الراسخ بها والتخصّص والتفرّغ في العلم والفنّ المعيّنين لا يكفي للتخطيط والتنفيذ لبرنامج مدروس صحيح، وإنّما لا بدّ أن يُضاف إلى ذلك العلم والمعرفة بالأوضاع والأحوال العامّة في داخل المجتمع وخارجه.

ثانياً: الآفات المتعلّقة ببُعد الأخلاق. فلكي يفوز النظام الثوريّ بالسلامة والنجاح لا يكفي أن يكون قادته ـ بل وجميع المتصدّين للأُمور ـ غير جاهلين، وإنّما يتحتّم عليهم أن لا يصبحوا لعبةً بيد الأهواء والمفاسد الأخلاقيّة، حتّى لا يسيئوا استغلال معارفهم وعلومهم ويحرفوا الثورة ـ عالمين متعمّدين ـ عن جادّة الصواب إلى الاتّجاه الذي يضمن لهم مصالحهم ويحقّق لهم رغباتهم.

ولعلّنا نستطيع القول أنّ حبّ المال وحبّ الجاه هما أخطر المفاسد

الأخلاقية[١] وأمّا سائر المفاسد فهي تعود وترجع إليهما وتنبع منهما[٢].

وبناءً على هذا فالمتصدّون للأمور والمسؤولون يجب أن يكونوا مؤمنين صالحين متّقين حتى يتنزّهوا عن هاتين المفسدتين الكبيرتين وفروعهما وشعبهما كالتّحزّب والانقسام الفئوي (ممّا هو مشتقّ من حبّ الجاه). وكلّما ارتفع مقام الفرد ومنصبه فإنّ بُعده عن الجهل والمفاسد الأخلاقيّة يندو أشدّ ضرورةً وأكثرَ إلحاحاً.

ب ـ آفات الناس: وتنقسم هذه الآفات أيضاً إلى فرقتين: الآفات المتعلّقة ببُعد العلم، والآفات المتعلّقة ببُعد الأخلاق. ولكي تتضح لنا هاتان الطائفتان من الآفات وسبل مكافحتهما لا بدّ من ذكر مقدّمة:

فجميع أفراد المجتمع الواحد يمكن تقسيمهم ـ من حيث القوة والاستعدادات الدماغيّة والذهنية ـ إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: وهم أصحاب القوىٰ والاستعدادات العقليّة العظيمة والاستثنائية، وقد عاشوا وضعاً اجتماعياً سمح لهم بتفتّح قواهم واستعداداتهم وانتقالها من القوّة إلى الفعليّة كما ينبغي، فأصبحوا يتمتّعون بعلوم ومعارف كثيرة وتميّزوا عن الآخرين واتّصفوا بأنهم علماء كبار.

الفئة الثانية: تشمل ذوي القوى والاستعدادات الذهنيّة الضئيلة والضحلة

---

(١) «ما ذئبان ضاريان في غنم ليس لها راع، هذا في أوّلها وهذا في آخرها بأسرع فيها من حبّ المال والشرف في دين المؤمن» (الاصول من الكافي، كتاب الايمان والكفر، باب حبّ الدنيا والحرص عليها، الحديث ٣، وليرجع من شاء أيضاً إلى الحديث٢ و١٠ من هذا الباب وجميع باب طلب الرئاسة).

(٢) قارنوهما إلى «القدرة» ، الفصل الأول، حيث يقول فيه راسل إنّ من بين الأهواء اللانهائية عند الإنسان يوجد اثنان هما أقوى من الجميع: احدهما «القدرة أو القوة» والثاني هو «الشوكة أو العظمة»، والمفهوم الأساسي في العلوم الإنسانية والاجتماعية هو «القدرة» كما أن المفهوم الأساسيّ في علم الفيزياء هو «الطاقة»، أي كما أنّ كل شيء مادي هو شكل من الأشكال المختلفة لـ«الطاقة» فإنّ كل واحد من الأهواء الإنسانية وحتّى هوىٰ «العظمة والفخفخة»، هو شكل من الاشكال المختلفة لهوى «القادرة».

بحيث حتّى إذا استُعملت معهم أفضل الأساليب التعليميّة والتربويّة فإنّها لن تُثمر ولن تنفع، وبناءً على هذا فهم فاقدون تقريباً لأيّ علم أو معرفة ومتّصفون بأنهم «سفهاء» و«بُله» و«أغبياء».

الفئة الثالثة: هم الّذين ليسوا كالفئة الأولى الّتي تحتلّ أرفع درجات النضج العقليّ والعلميّ، ولا كالفئة الثانية الّتي تحتلّ أخفض المراتب، وإنّما هم أقلّ من أُولئك وأرفع من هؤلاء. ولهذه الفئة المتوسّطة نفسها درجاتٌ متعدّدة وليسوا جميعاً في مستوى واحد، لكنّهم يشتركون في كونهم أُناساً عاديّين وعارين عن أيّة جهة استثنائية. ومن الواضح أنّ الفئة الأولى تشكّل أقليّة في المجتمع، وكذا الفئة الثانية، وتبقىٰ الفئة الثالثة لتشكّل الأكثريّة الساحقة في المجتمع. وواضح أيضاً أنّ المجتمعات المختلفة لمّا كانت متفاوتة في مستوياتها الفكريّة والثقافية فقد يُعدّ فرد من جملة الفئة الأُولىٰ في مجتمع ومن جملة الفئة الثالثة في مجتمع آخر.

ومثل هذا التقسيم الذي أسلفناه في مضمار العلم يمكن أن يتمّ في مجال الأخلاق أيضاً، بمعنى أنّ أيّ مجتمع فهو ـ من حيث الملكات المعنويّة والأخلاقيّة ـ يتشكّل أيضاً من أقليّتين في الطرفين ومن أكثريّة ساحقة في الوسط. فهناك أقليّة أسعفتهم العوامل الوراثيّة والتربويّة وقاموا بتمارين وممارساتٍ ورياضات كثيرة فأضحوا يتمتّعون بملكات أخلاقيّة فاضلة تستعصي على التغيير إلى آخر أعمارهم، وهي تدفعهم في مقام العمل إلى مراعاة القيم الأخلاقية والحقوقيّة بصورة دقيقة وكاملة.

وتوجد أقليّة أُخرى قد اكتسبت ملكاتٍ رذيلة بحيث تبدّد الأمل تقريباً بإمكانية تغييرهم وإصلاحهم، ولا يتوقّع منهم احترام الأحكام والمقرّرات الأخلاقيّة والحقوقيّة ومراعاتها إلا بواسطة الإجبار واستعمال القوّة والعنف.

وأمّا الأكثريّة الساحقة من الناس فهي لم ترتفع إلى ذلك المستوىٰ من الرقيّ الأخلاطي والمعنويّ بحيث لا توجد حاجة إلى تغييرهم، ولم تنحطّ إلى ذلك الحدّمن السقوط بحيث لا يبقىٰ أمل في إصلاحهم، وإنّما هم يراعون أحياناً القيم السائدة في المجتمع، وأحياناً أُخرىٰ يدوسون عليها، فهم قد نالوا مراتب من الفضيلة وتورّطوا بمراتب من الرذيلة وعلى أيّ حال فهم قابلون للتعليم والتربية

ومؤهّلون للتغيير والإصلاح.

والآن إذا قمنا بمقارنة بين هذين التقسيمين وطبّقنا أحدهم على الآخر فسوف نجد أنّ النسبة بينهما ـ كما يقول المناطقة ـ هي نسبة «العموم والخصوص من وجه»: فليس كلّ من كان ضمن الفئة الأولى من الناحية العلميّة داخلاً ضمن الفئة الأولى من الناحية الأخلاقية والعمليّة أيضاً، ولا كلّ من كان من جملة الفئة الأولىٰ من الناحية العمليّة والأخلاقيّة داخل أيضاً في الفئة الأولىٰ من الناحية العلميّة. فهناك مفكّرون وعلماء كبار لكنّهم منحطّون وساقطون من الناحية الأخلاقيّة والعمليّة، وينتسبون إلى الفئة الثالثة أو حتّى إلى الفئة الثانية، ويوجد أخلاقيون عظام إلا أنهم لا امتياز لهم من الناحية العلميّة وينتمون إلى الفئة الثالثة. وهناك أيضاً أشخاص قد نالوا أرفع الدرجات العلميّة واكتسبوا أرقىٰ المراتب الأخلاقيّة والعلميّة. وما ذكرناه بالنسبة للفئتين الأُوليين ـ أي الفئة الأولىٰ من الناحية العلميّة والفئة الأولى من الناحية الأخلاقيّة والعمليّة ـ يصدق كذلك بالنسبة للفئتين اللّتين تحتلّان المرتبة الثانية والفئتين اللّتين تحتلّان المرتبة الثالثة.

إلّا أنّه يصحّ القول أنّ الأفراد الّذين يتمتّعون بالحدّ الوسط من الناحية العلميّة ومن الناحية الأخلاقيةّ والعمليّة هم اللّذين يشكّلون الأكثرية الساحقة في كلّ مجتمع. ولمّا كان هؤلاء غير متّصفين بالعلم والمعرفة الكافية والنضج العقليّ والاستقلال الفكريّ اللازم وغير متميّزين بالملكات الأخلاقيّة الراسخة المستعصية على التغيير فإنّهم يقعون تحت تأثير الآخرين بصورة شديدة. ومن هنا فإنّ الإعلام والتلقين يؤثّر في هؤلاء أكثر من غيرهم. وصحيحٌ أنّ هذه الميزة ـ وهي الاستجابة الشديدة للتلقين ـ تكون ضارّة جدّاً عندما تتعرّض هذه الأكثريّة لأعلام مسموم تقوم به أقليّة شيطانيّة إلّا أنها تكون نافعة غاية النفع عندما تتعرّض لتعليم صحيح وتربية سليمة تبني الإنسان وتصنع الخير، ولهذا يتحتّم على الجهاز الثوريّ الحاكم أن يلتفت ـ قبل أن تبدأ الأقليّة المتّصفة بصورة الإنسان وسيرة الشيطان تلقيناتها وتحرف الأكثريّة عن الصراط المستقيم وعن طريق الحق وسبيل الحقيقة ـ ويستخدم أفضل أساليب التربية والتعليم لتوعية الناس وتعليمهم أحكام الدين والمذهب، والعلوم والفنون والصنايع والحرف، وتعريفهم بالأوضاع والأحوال الاجتماعية والسياسيّة والثقافيّة في مجتمعهم وفي العالم، ليبنوا أنفسهم بشكل

ينسجم مع القيم المعنويّة والأخلاقيّة الرفيعة، وعندئذ لا تستطيع أحابيل أعداء الدين والمذهب والثورة أن تضلّلهم وتخدعهم ولا يبيتون لقمة سائغة لأفواههم. وعلى أيّ حال فكون أكثريّة الناس أعواناً وحماةً للثورة والنظام الثوريّ أو عبئاً ثقيلاً عليهما متوقّف توقّفاً تامّاً على نوعيّة التربية والتعليم اللّذين يجدونهما ويخضعون لهما.

ولكي يتمّ إنجاز عمليّة التربية والتعليم لعامّة الناس بأفضل صورة وتؤمّن سائر المصالح الاجتماعيّة على أفضل وجه لا بد أن تتدخّل وتساهم الأقليّة المعدودة المتميّزة على الآخرين بالجهات العلميّة والجهات الأخلاقيّة والعمليّة ـ في أهمّ شؤون المجتمع وأخطر مسائله. وان لم يُندب هؤلاء لتصدّي أهمّ وأخطر الوظائف الاجتماعيّة فسوف يتولّى زمامَ أُمورها أشخاصٌ غير صالحين تماماً أو أنهم لا كفاءة لهم ولا لياقة على أقلّ تقدير، ولا حاجة لشرح ما سوف تكون عليه النتيجة عندئذ.

وأمّا تلك الأقليّة الراقية من حيث العلم والمعرفة والمنحطة من حيث الأخلاق والعمل فالذي يبدو للناظر في بداية الأمر أنّ الآثار السيّئة والأفعال الرديئة الصادرة منهم أقلّ من الآثار والأفعال السيئة الصادرة من أشخاص أدنىٰ مستوىٰ منهم في المجالين العلمي والعمليّ، وذلك لأنّ أولئك يفقدون كمالاً واحداً وهولاء يفقدون كمالين. ولكنّ الحقيقة هي أن الأعلم والأوسع اطّلاعاً من بين الشخصين المتساويين في مجال الفساد الأخلاقيّ والمعنويّ يكون أشدّ خطراً وضرراً وإفساداً، لأنه أكثر تسليحاً وإعداداً للوصول إلى أهدافه ومقاصده الساقطة والمشؤومة. وعلى أيّ حال فهؤلاء السّراق الحاملون للمصابيح وقطّاع الطرق في رابعة النهار يجلسون في طريق الأكثريّة الساحقة من أفراد المجتمع قاصدين الظفر بالمال والشرف والقدرة والعظمة والهيبة، ويخدعون الأكثريّة بلطائف الحيل، ويحوّلونهم إلىٰ ملعبة وآلة بأيديهم، وبذلك يدفعون الثورة والنظام الثوريّ إلى الضعف ثمّ السقوط. ومن هنا كان هؤلاء أخطر عدوّ وأكبرَ تهديد للثورة والنظام الثوريّ. ويجب على الجهاز الثوريّ الحاكم أن يفرض رقابة ونظارة دقيقة وجادّة على نشاطاتهم، وأن لا يتغافل عن أبسط تحرّكاتهم، وأن لا يتسامح ولا يتساهل ولا يتغاضىٰ إطلاقاً عن انحرافاتهم وتمرُّدهم وتلاعبهم.

٧ ـ استمرار الثورة

يستعمل اصطلاح «استمرار الثورة» في عدّة معان مختلفة سوف نذكرها منفصلةً عن بعضها ومستقلّ:

١ ـ إنّ أوّل مرحلة لانتصار أيّ ثورة هي ما يحقّقه الثوريّون من نصر عسكريّ وسياسيّ على القوى المناصرة للنظام المتهاوي والبائد، لكنّ هذا النصر ليس هو الهدف الوحيد للثورة، بل حتّى أنه لا يُعدّ أهمّ أهدافها أيضاً. فالثوريّون عندما يمسكون بزمام القدرة السياسيّة والعسكريّة في المجتمع يكونون فقط قد أزالوا مانعاً، ولو أنه كبير، عن طريق الوصول إلى أهدافهم ومقاصدهم. وتحقيق أهداف الثورة ومقاصدها رهين بمرور زمان طويل جدّاً وتضحيات ضخمة وإيثار عظيم، وجهود ومحاولات حثيثة، وتخطيط وبرمجة دقيقة وحكيمة وعلمية. وبناءً على هذا لا بدّ من القول انّ الانتصار السياسيّ والعسكريّ هو سرع وأسهل مراحل الانتصار الواقعيّ لأيّة ثورة كانت، وتغيير جميع أبعاد وشؤون المجتمع وتحويلها إلى الصورة المطلوبة ـ الذي يشكّل الهدف الأساسيّ والنهائيّ للثورة ـ لا يتمّ في فترة زمنية قصيرة ولا يحصل بسهولة ويُسر. إذن أكبر وأفدح خطأ يرتكبه الناس هو أنهم عندما يحصل النصر العسكريّ السياسيّ للثورة يتصوّرون أنّ المهمّة قد انتهت، وأنّ الثورة قد حقّقت جميع أهدافها، أو أنهم ـ على الأقل ـ قد خلّفوا وراءهم أهمّ وأخطر مرحلة، وأمّا سائر الأهداف فسوف تتحقّق بذاتها أو بواسطة القادة والمتصدّين للشؤون العامّة في النظام الثوري. وإذا تصوّر الناس أنّ مهمّتهم قد انتهت فسوف لن يتعاطفوا ولن يتعاونوا مع الجهاز الثوريّ الحاكم لتحقيق

جميع أهداف الثورة، وبذلك تُحَم الثورة من الظفر بأهدافها، بل تتهيّأ الفرص لاشتداد ساعد الانتهازيّين والمنافقين والخَوَنة والمخادعين لعامّة الناس، وتصبح الظروف مُعدّة لمجيء أحوال وأوضاع كالأحول والأوضاع السابقة، وقد تكون أسوأ منها.

إذن بعد حصول النصر العسكريّ والسياسيّ لا بدّ من المحافظة أيضاً على حالة التعبئة والاستعداد الكامل للناس، بل ويجب تقويتها وتشديدها حتّىٰ يتم بفضل ذلك رفع وإصلاح جميع المفاسد والنقائص والثغرات، وعندئذ يمكن أن تصل الثورة إلى ساحل الأمان وتحقّق مقصودها.

واستمرار الثورة بهذا المعنى صحيح تماماً ومقبول جدّاً ولا بدّ من توضيحه للناس وتفهيمهم إيّاه حتّىٰ يبقوا في الساحة دائماً.

٢ ـ من الطبيعيّ أن يناهض الثورة الوليدة ويسعىٰ في إسقاط النظام الثوري والإطاحة به أُولئك الأفراد والفئات والطبقات الّتي ضيّعت الثورة عليها مصالحها ومطامعها اللامشروعة، والّذين كانوا ينوون استغلال الثورة لتحقيق أغراضهم الذاتيّة من كسب أموال وجاه وقدرة وعظمة لكنّهم فشلوا في ذلك، وكذا الأجانب والأعداء من الخارج. والواقع أنّ هؤلاء لا يعفّون عن القيام بأيّ شيء في سبيل تحقيق أغراضهم ورغباتهم الساقطة والخبيثة، كالقيام بالهجوم العسكريّ وإيجاد الحروب الداخلية، والانقلاب، والقتل السياسيّ، والمجازر والإختطاف، وتعذيب المعارضين، والتخريب، وبثّ الرعب والفزع، وتنظيم المظاهرات، والإضراب عن العمل، أو تقليل العمل في المنظّمات والمؤسّسات الحكوميّة وتضييع ما يحتاج إليه عامّة الناس، والاحتكار، وزيادة الأسعار والحصار الاقتصاديّ والتجاريّ للبلد، وإذاعة الكذب والشائعات، والمبالغة والإغراق في مدىٰ النقائص والعيوب الموجودة بالطبع في المجتمع، وإيجاد التشاؤم عند الناس بالنسبة للقائد وسائر المسؤولين، وإشاعة اليأس بين الناس من الثورة، وترويج الفسق والفجور ومن جملتها الفحشاء والمشروبات الكحوليّة والمخدّرات. ومن أخطر أساليبهم المهلكة هو إيجاد الاختلاف والمواجهة بين الناس ممّا لا يقتصر ضرره على النظام الثوريّ وأساس الثورة وإنّما يتعدّىٰ إلى المجتمع نفسه، ولا

يهدّد قدرة المجتمع وعظمته فحسب وإنّما يعرّض للخطر حتّى وجوده وبقاءه كذلك.

وأعداء الثورة لا يفتر نشاطهم ولا يهدأ بالهم حتّىٰ بعد بثّ اليأس في نفوس أبناء الجيل الّذي نهض بأعباء الثورة وتحمّل آلامها وإنّما يتسلّلون إلى الأجيال اللاحقة، الّتي لا اطّلاع لها على الأوضاع والأحوال الفاسدة السابقة، ولم تعرف شيئاً من تعرُّجات الطريق الّذي سلكته الثورة ولم تتحمّل في هذا السبيل شيئاً من الآلام، ويحاولون بنشاطاتهم الفكريّة والثقافية تضليلها وتعليمها وتربيتها بشكلٍ يؤدّي تدريجياً خلال الأعوام اللاحقة إلى التقليل من أعداد المؤيّدين للثورة والنظام الثوريّ ولهذا فمن الواجب على جميع الناس أن لا يغفلوا أبداً عن برامج وتخطيط ومؤامرات أعداء الثورة في الداخل والخارج، وأن يخنقوها في مهدها ولا يسمحوا لآثار ونتائج هذه النشاطات المخرّبة أن تمتدّ إلى المجتمع والثورة.
وعليهم أن يرصدوا ويقاوموا بكلّ جدّ وحذر أيّ لون من ألوان النشاطات المفرّقة للصفوف، ولا يسمحوا للأعداء أن يباعدوا بين قلوب الناس ويمزّقوا ائتلافهم (كما قلنا آنفاً فالمطلوب هو الاتّحاد حول محور الحقّ والحقيقة فحسب وليس أيّ اتّحاد كان).

والأهمُّ والأخطر من الجميع هو واجب المعلّمين والمربّين وقادة الفكر والثقافة في المجتمع، حيث يتعيّن عليهم استخدام أفضل أساليب التربية والتعليم لتعريف الناس بأحكام الدين وتعاليم المذهب وثقافة الثورة وعقيدتها والأوضاع والأحوال السياسيّة والاجتماعية والثقافيّة السائدة في المجتمع وفي العالم كلّه حتّىٰ يصبح لا هذا الجيل الحالي فحسب بل وحتّىٰ الأجيال المستقبليّة أيضاً مدافعةً عن الدين والمذهب، وعاشقةً للثورة ومتفانيةً في سبيل أهدافها.

وهذا المعنى لاستمرار الثورة صحيح أيضاً وهو مورد قبولنا وتأكيدنا، وذلك لأنه بهذه الطريقة فحسب نستطيع المحافظة على منجزات الثورة ونقلها إلى أبناء المستقبل.

٣ ـ وهناك معنى ثالث لاستمرار الثورة. حيث يتصوّر المعتقدون بهذا المعنىٰ لاستمرار الثورة بأنّ زعماء وقادة أيّة ثورة بعد أن ينجحوا في الإطاحة

بالنظام السابق ويتربّعوا على عرش القدرة يركّزون كلّ اهتمامهم في المحافظة على الوضع الموجود، ويفقدون الروح الثوريّة ويتحوّلون إلى محافظين، ويضعف عزمهم علىٰ ايجاد التغييرات الأساسيّة والكليّة والشاملة. وينسون تدريجيّاً وبهدوء أهداف الثورة ومقاصدها، ويقوم ثوّار الأمس وحكّام اليوم باتهام الّذين لا تزال حرارة الثورة وحماسها في أنفسهم وقلوبهم بأنهم متطرّفون وخياليّون ومثاليّون غير واقعيّين، وأنهم لا يعيرون أهميّة للمصاعب والمشاكل الموجودة والمحدوديّات المفروضة على ركيزة الحكومة والسياسة في ميدان التغيير الاجتماعيّ، وبهذه الصورة يضعون أنفسهم في موضع أصحاب النظام السابق، وحتّىٰ أنّهم يرتكبون نفس ألوان الظلم والإجحاف التي كانت تُعدّ من مطاعن ومثالب ذلك النظام البائد. والحاصل أنّ الثورة عندما تتحوّل إلى نظام ثوريّ فهي تفقد تدريجياً حركيّتها ونشاطها، بل وحتّىٰ انّها تصبح معادية للثورة. ولهذا تمسّ الحاجة إلى ثورة جديدة، وسوف تحدث هذه الثورة الجديدة آجلاً أم عاجلاً، وسوف تطيح بالحكّام الحاليّين وتُنزلهم من كرسيّ القدرة وتُحلّ محلّهم نظاماً ثوريّاً جديداً و. . . .

واستمرار الثورة بهذا المعنىٰ علاوة علىٰ أنه مؤيَّد ومدعوم بكثير من الشواهد التجريبية والتاريخية ـ في زعم هؤلاء ـ فهو أيضاً أحد مصاديق الأصل الفلسفيّ العام والشامل للعالم كله وهو «الديالكتيك»، وبحسب هذا الأصل الفلسفيّ العامّ تولد من بطن كلّ ظاهرة (وهي الأُطروحة) ظاهرة أُخرىٰ (هي الطباق) تكون مضادّة لها، ونتيجةُ هذا التضادّ هي ولادة ظاهرة جديدة تكون جامعة وحاوية للظاهرتين المتقدمتين (وهي التركيب)، وهذه بدورها أيضاً تنمّي ضدّها في باطنها و. . . [1].

وتعتبر هذه النظريّة ذريعة جيّدة لأعداء الثورة ـ في الداخل والخارج ـ ليبرّروا بواسطتها نشاطاتهم المعادية للثورة ويظهروها بمظهر مشروع، ويُعلنوا حتميّة انتصار هذه النشاطات، وأنّ «الثورة» الّتي بدأوها هم هي أكمل وأفضل من

(١) إنّ جلال آل احمد في قصّته نون والقلم، والكتاب الإنجليزي الماركسيّ جورج اورول (Georg Orwell) في قصّته مزرعة الحيوانات (AnimalFarm)، كانا في مقام تصوير وتبيين وتأييد هذه النظريّة.

الثورة الّتي قد حَقّقت الانتصار. وكذا فإنّ شيوع هذه النظريّة ورواجها يسبّب اهتزاز عقيدة الناس ببقاء الثورة واستمرارها ويؤدّي إلى الحدّ من اعتمادهم على قادة وزعماء النظام الثوريّ، فيتّسع المجال وتتهيّأ الأرضيّة لنشاطات الانتهازيّين والخَونة والمخادعين لعامة الناس.

ولكن بغضّ النظر عن دوافع وحوافز وأغراض الّذين يطرحون هذه النظريّة وينشرونها وبقطع النظر عن الآثار والنتائج السيئة المترتّبة على نشرها وإذاعتها فإنّ هذه النظريّة في حدّ نفسها باطلة وغير صحيحة أيضاً. فالأصل الديالكتيكيّ ـ الذي يُعتبر الرصيد الفلسفيّ والعقليّ لها ـ هو لا رصيد له من الواقع ولا قيمة ولا اعتبار كما هو ثابت في محلّه.

ثمّ أيّ شيء يستلزم ضرورة انحراف قادة وزعماء النظام الثوريّ عن مسير الثورة الصحيح ويدفعهم لسلوك السبيل الّتي سار فيها المتقدّمون عليهم؟

ومن الواضح أنّ انحراف الثوريّين وفسادهم أمر ممكن ومحتَمل لكنّه ليس ضروريّاً ولا حتميّاً. وإذا لم يكن فساد الثوريّين حتميّاً. وهو ليس حتميّاً ـ فماذا يمكن أن تكون علّة الانتفاضة والنهضة الجديدة للناس؟

أمّا نهضة الناس وانتفاضتهم السابقة ـ التي انتهت بمجيء هذا النظام الثوريّ إلىٰ سدّة الحكم ـ فقد حدث بسبب إحساسهم بالفقر أو الظلم أو فقدان الشخصيّة والهيبة الدوليّة والعالميّة أو الحرمان من التكامل المعنويّ والأخلاقيّ (أو هو سبب مركّب من اثنين أو أكثر أو جميع هذه العناصر). والآن بعد أن جاء النظام الثوريّ وأصبح يخطو في طريق تحصيل وتأمين هذه المصالح الماديّة والمعنويّة فبأي دافع يمكن أن تظهر انتفاضة ونهضة جديدة؟

وألاّ تعني هذه الانتفاضة الجديدة النهوض ضدَّ مصالح المجتمع؟

إذن لا يوجد قانون طبيعيّ ولا جبريّ يقتضي أن لا تبقىٰ ولا تستمرّ أية ثورة، وأن تتعاقب ثورات عديدة في الظهور واحدة بعد الأخرىٰ. إلاّ أنه من ناحية أُخرىٰ ـ لا بدّ أن نعلم أنه لا يوجد أيضاً أيّ قانون طبيعيّ وجبريّ يضمن بقاء الثورة واستمرارها، وأساساً في إطار العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة لا يمكن ولا ينبغي

الحديث عن القوانين الجبريّة، سواء أكانت في جانب إثبات شيء منها أم في جانب نفيه، وذلك لأنّ الأمور والشؤون الإنسانيّة تكون مرهونة دائما بمعرفة الناس وإرادتهم واختيارهم.

وكلّ نظام سياسي ـ ومن ضمنه النظام الثوريّ ـ له مجموعة من الخصائص، وفي حالتين من الممكن أن يثور الناس وينهضوا ضدَّه: أحداهما عندما تُفقد تلك المجموعة من الخصائص المطلوبة والمحبوبة عندهم، والأُخرىٰ حالما تكون تلك المجموعة المطلوبة والمحبوبة موجودة لكنّهم يتصوّرون ـ بسبب جهلهم وقلّة وعيهم ـ أنّ النظام الحاكم محروم منها. وبناءً على هذا فما دام أعداء الثورة لم ينجحوا ـ بواسطة كتمان الحقائق وقلبها وجعل الأكاذيب ونشرها ـ في إسقاط النظام الثوري من عيون الناس، وفي تصويره بأنه فاقد لما يتمتّع به وواجد لما ليس فيه، ولم يستطيعوا أيضاً ـ بواسطة نشاطاتهم الفكريّة والثقافية الهدّامة ـ تغيير النظام الثقافيّ والقيميّ للناس بحيث يجعلونهم راغبين وطامحين في أشياء وأُمور أُخرىٰ، فإنّ أيّة نهضة أو انتفاضة ضدّ النظام الثوريّ (الذي فرضنا وسلّمنا بصلاحه وسداده) سوف لن تحدث، إلاّ انهم إذا نجحوا في إيجاد إحدى هاتين الحالتين فإنّ الأرضّية لثورة الناس وانتفاضتهم تكون قد توفّرت.

وخلاصة القول فانتفاضة الناس ونهضتهم، مثل أيّ عمل إراديّ آخر، متوقّفة تماماً ـ من ناحية ـ على معرفتهم وعلمهم وأفكارهم، ومن ناحية أُخرىٰ علىٰ رغبتهم وإرادتهم وأخلاقهم، فما دامت رؤىٰ الناس وقيمُهم لم تتعرّض للنقص والخلل ـ كمّاً وكيفاً ـ فإنّهم سوف يستمرّون في الدفاع عن وجود وكيان ثورتهم ونظامهم الثوريّ وفي حمايتهما.

وممّا قلناه يمكننا أن نستنتج أنّ ما يحمل الناس على إيجاد الثورة هو الّذي يدفعهم أيضاً للإبقاء عليها واستمرارها، كما أنّ الوضع علىٰ هذا المنوال أيضاً في الشؤون الفرديّة: فنفس ذلك الدافع الذي يحمل الإنسان على اكتساب المال وتحصيله هو الذي يدفعه للمحافظة عليه وحراسته، ونفس الحافز الَّذي يحفز الإنسان للزواج وتشكيل العائلة وطلب الأطفال هو الّذي يسوقه إلى الدفاع عن زوجته وأطفاله وعن الأُسرة وحمايتهم، ولعلّنا نستطيع القول أنّ الدافع البشريّ

لحماية وحراسة النعمة التي ظفر بها هو أقوىٰ وأشدُّ من الدافع الّذي حمله على اكتساب تلك النعمة وتحصيلها، وذلك لأنّ الشخص بعد اكتساب النعمة يشعر بلذّة الظفر بها والانتفاع منها ويدرك ـ بشكل أدّق ـ مدىٰ أهميّتها وقدرها. فالناس الّذين كانوا يعانون ـ مثلاً ـ من الفقر والحرمان والظلم والتمييز ثمّ ثاروا بهدف محو هذه المفاسد وحقّقوا الآن وضعاً ذاقوا فيه طعم النعمة والوفرة والعدالة بنحوٍ أو بآخر لماذا لا يكونون حماةً لهذه الثورة والنظام الثوريّ؟ وما الّذي يحملهم على معاداتها وإبداء الخصومة معها؟

قد يقال: إن الناس عندما وصلوا إلى الأهداف والمقاصد الّتي حملتهم على الثورة حينئذ لن يكون لديهم دافع للحضور في الساحة وللمحافظة على الثورة وحمايتها والدفاع عنها فتتبدّد في أنفسهم الروحُ الثوريّة.

لكنّنا نجيب:

أولاً: إنّ الوصول إلى أهداف الثورة ومقاصدها لا يتمّ خلال عام أو عامين أو ثلاثة أو عشرة أعوام.

ثانياً: إنّ التهاون والتباطؤ والسكون الذي يعرض الإنسان بعد نيله للهدف المقصود ليس له مصداق أصلاً في الأُمور المعنويّة، فما دام الناس مؤمنين ومعتقدين بطموحات وقيم الثورة فإنّهم لن يفقدوا الشوق والنشاط في الدفاع عن الثورة.

ثالثاً: أنّ الارتخاء والخمول المدّعىٰ هو أمر ممكن الوقوع وليس ضروريّ الوقوع. فالحقيقة أن طبع الإنسان في طلب الراحة والعافية يقتضي استغراقه في الركود والخمول بعد نيله لمقصوده، فيتوقّف عن القيام بنشاط أكبر وينصرف للراحة والرفاه، إلاّ أنّ هذا الاقتضاء ليس عاملاً قطعيّاً ولا جبريّاً، بل هو متعارض مع الحبّ الذي يشعر به الشخص لما اكتسبه ومع الحافز الّذي يدفعه للمحافظة على مكتسباته ومنجزاته، وفي هذا الصراع لا بدّ من الانحياز إلى جانب هذا الحبّ وهذا الحافز، ولا بدّ من المخالفة لتلك الرغبة التي تقتضي طلب الراحة والعافية ومن بذل الجهد لتضعيفها والحدّ منها. (ويتوقّف هذا الأمر بشكل تامّ على مدىٰ قدرة زعماء الثورة وقادتها على القيام بنشاطات ثقافيّة تبثُّ الوعي واليقظة في

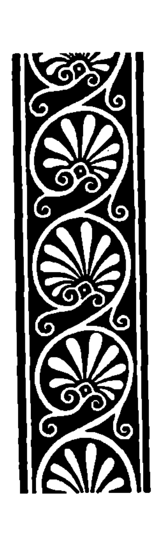
نفوس الناس وتذود عنهم عوامل الغفلة وتُحافظ على حبّهم للثورة وتُبطل آثار ما يهدّدها).

والحاصل أنه لا يوجد أيُّ قانون يحكم بضرورة فناء وزوال كلّ ثورة، ولا يوجد كذلك أيّ قانون جبريّ يضمن بقاء واستمرار إحدىٰ الثورات، ولا بدّ من تفهيم الناس بهذين الأمرين كما ينبغي وشرحهما بشكل مقنع. والالتفات العميق إلى هذين الموضوعين يحفظ الناس من السقوط في اليأس وتزلزل العقيدة وقلّة الحبّ بالنسبة للثورة والنظام الثوريّ، ويحرّضهم على بذل سعي أكبر، وعلىٰ حفظ وتقوية روح الإيثار والتضحية والوعي واليقظة.

ويجب أن يعلم الناس بأنهم ما داموا هم يفقدون الرؤىٰ والقيم الصحيحة والإلهيّة، وما داموا واعين ويقظين بالنسبة لما يؤدّي إلىٰ تقوية أو تضعيف الثورة وبالنسبة أيضاً للأوضاع والأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة في مجتمعهم وفي العالم كلّه، وما داموا يفكرون بعمق ودقّة للتعرّف علىٰ الصديق والعدوّ، وما داموا محافظين علىٰ روحهم الثوريّة فإنّهم يستعصون على الهزيمة، وسوف تبقىٰ ثورتهم محفوظة ونظامهم الثوريّ مصوناً وسوف يتّسعان ويتعمقان[1].



(١) من أحبّ التفصيل في مضمار المواضيع النظريّة والعمليّة للثورة فليرجع إلى كتاب انقلاب، تأليف هانا آرنت، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة عزّت الله فولادوند.



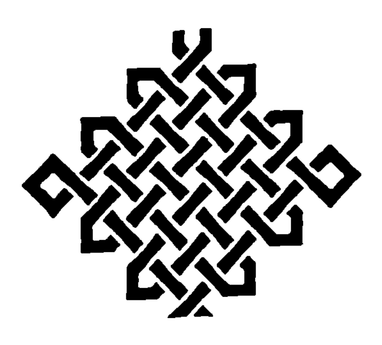
القسم العاشر

القيادة

وهو يشمل:

المقدّمة

١ ـ صفات القائد اللائق



المقدمة

من جملة ألوان التأثير الّتي يستطيع الفرد أن يتركها في المجتمع هو التأثير على طريق «القيادة». ولهذا كان من المناسب ان نتحدّث قليلاً عن الأفراد الّلذين يمكن أن يكون لهم مثل هذا التأثير في المجتمع. ومن الواضح أنّ نطاق حديثنا في هذا المجال ليس بهذه السعة للسببين التاليين:

الأوّل: أننّا هنا لسنا بصدد استقصاء جميع أنواع وأقسام القيادة ـ من قيادة فئة اجتماعيّة صغيرة مكوّنة من شخصين أو ثلاثة إلى قيادة مجتمع بأكمله ـ وإنّما نحن نهدف إلى دراسة قيادة النهضات الاجتماعيّة والسياسيّة.

الثاني: أننا نقتصر على ذكر خصائص القادة اللائقين فحسبُ، ونغضّ الطرف عن خصائص القادة غير اللائقين، وإن كانت هذه الخصائص تُعرف بعدئذ بذاتها ومن دون حاجة إلى التنصيص عليها.

وبما أنّ أيّة نهضة اجتماعيّة وسياسيّة ليست هي بالضرورة تكاملية، وكلّ تغيير للوضع الموجود ليس دائماً يؤدّي إلى الوضع المطلوب أو الكمال المرغوب أو المثال المتصوّر، وإنّما قد تسير بعض النهضات سيراً قهقرئيّاً وتُغيّر الوضع الموجود إلى وضع أسوأ وأبعد عن المطلوب، فإنّه يمكن القول انّ القائد إمّا أن يكون لائقاً وصالحاً، وإمّا أن يكون فاسداً وغير لائق. فالقائد لا يصبح لائقاً إلاّ إذا لم يكن له أيُّ قصد سوى إصلاح الأوضاع والأحوال الاجتماعيّة وهداية الناس إلى ما فيه صلاحهم وخيرهم وسعادتهم وكمالهم الماديّ والمعنويّ والدنيويّ

والأُخرويّ، ويغدو القائد فاسداً وغير لائق إذا كان يفكّر في أغراضه ومصالحه المادّية والدنيويّة، ويقوم بخداع الناس وإغوائهم، ويحملهم على تحرّك ليس له من نتيجة سوى الإضرار بالمجتمع ودفعه إلى الانحطاط والسقوط.

وعلى هذا الأساس قسّم القرآن الكريم «الأئمّة» والقادة إلى فئتين هما «أئمة الهدىٰ» و«أئمّة الضلال». وسوف نتعرّف في هذا القسم على صفات القائد اللائق في ثلاثة مجالات هي العلم والأخلاق والعمل، وكما أشرنا من قبل فإنّ صفات القائد غير اللائق ـ حيث إنّ بعضها مقابل لصفات القائد اللائق والبعض الآخر مشترك بين كلا القسمين للقائد ـ سوف تُعرف بذاتها.



١ ـ صفات القائد اللائق

نحن نعتقد أنّ أهمّ الصفات الّتي يجب توفُّرها في القائد اللائق هي هذه:

١ ـ المعرفة الكافية للهدف: فالقائد لا بدّ أن يعرف بوضوح تامّ الهدف والمقصد الأصلي والنهائي الذي ينوي أن يقود إليه تلك المجموعة من الناس الّتي يخطِّط لها، يقول عزّ وجلّ: **﴿قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرةٍ أنا ومن اتّبعني﴾**(١).

٢ ـ الإيمان الكامل بالهدف: فالقائد لا بدّ أن يكون مؤمناً حقيقة بأنه هو والآخرين يتعيّن عليهم التحرّك نحو الهدف الّذي تعرّفوا عليه، وأنهم يريدون الوصول إليه بأيّ ثمن كان، حتّى يركّز جميع نشاطاته على ذلك، يقول سبحانه: **﴿آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربّه﴾**(٢).

٣ ـ العدالة والتقوىٰ والورع: إنّ للقائد ـ كأيّ إنسان آخر ـ مصالحَ ومنافعَ ماديّة ودنيوّية، وقد تمسي متعارضة ومتضاربة مع الهدف النهائيّ الّذي هو مراده ومقصوده. ومن هنا إذا لم يكن قد قام بتهذيب نفسه وتنمية أخلاقه ولم يكن قد صاغ ذاته بحيث إذا واجه الموارد التي تتزاحم فيها رغباتُه الدنيويّة مع مقصده الأصلي فهو يرجّح هذا ويتنحّىٰ عن ذلك فإنّه لا يوجد أمل كبير بتقدّم النهضة ووصولها إلىٰ هدفها ومقصودها.

---

(١) سورة يوسف، الآية(١٠٨).

(٢) سورة البقرة، الآية(٢٨٥).

٤ ـ تعيين ومعرفة الأصول والموازين الّتي لا بدّ أن تتمّ في إطارها الحركة الاجتماعية: ولا يجوز بأي حال من الأحوال العدولُ والتخلّف عنها. فمن الواضح أنّ الحركة الاجتماعيّة لا تصل إلى نتيجتها خلال فترة زمنيّة قصيرة وبعد قطع مرحلة واحدة، وإنّما لا بدّ أن يمرّ عليها زمان طويل نسبيّاً وتقطع مراحل متعدّدة، واحدة بعد أُخرىٰ، حتّى تصل إلى هدفها ومقصودها. ففي المراحل الزمنية والمقاطع المختلفة تُواجه الحركة الاجتماعيّة متعرّجاتٍ كثيرة ومرتفعات ومنخفضات عديدة، وفي كلّ واحد منها لا بدّ من اتّخاذ قرارات معيّنة واختيار أُمور خاصّة والقيام بأعمال محدّدة. وإذا أردنا أن نراعي الهدف النهائيّ في جميع هذه القرارات والاختيارات والأعمال، وأن نضحّي بالمهمّ في سبيل الأهمّ وبالفرع من أجل الأصل (وليس بالعكس)، وأن لا تحدث انحرافات في هذه الأثناء فلا بدّ من معرفة وتعيين الأُصول والموازين الّتي هي بمثابة الحدود للنهضة والانتفاضة، ويكون تجاوزها بمنزلة الخروج عن إطار الحركة الإجتماعية، ولهذا فهو ممنوع. ومن هنا كان من أهمّ واجبات القائد معرفة وتعيين الأمور الّتي لا ينبغي أن تُمسّ بسوء خلال أحداث النهضة، وهي تبيّن خطّ مسير الثورة وتؤدّي الغفلةُ عنها إلى الحرمان من الظفر بالهدف، وأيضاً تقييم الأمور وتمييز الأصل من الفرع والأهمّ من المهمّ وتعيين الأولويّات وما ينبغي تقديمه.

٥ ـ معرفة نقاط الضعف الموجودة وتعيين الأهمّ والمهمّ فيها: وعدم المعرفة الدقيقة لنقاط الضعف الموجودة في المجتمع والّتي لا بد أن تُمحىٰ يؤدّي بالقائد إلى اتخاذ قرارات ومواقف ونشاطات غير صحيحة وفي غير محلها.

٦ ـ معرفة العقبات الّتي سوف تبرز في طريق الحركة الاجتماعية وتعيين أساليب مواجهتها: فالقائد يتحتّم عليه أن يتعرّف بدقّة على الذين قد يثيرون أعمال الشغب ـ من الداخل أو الخارج ـ ويشكّلون مزاحمة للحركة الاجتماعيّة، ويجب عليه أيضاً أن يعيّن سبل النضال ضدَّها. فقد تستلزم الأوضاع والأحوال أن يُقمع بعض الأعداء والمخالفين سريعاً ويُمهل الباقون فترة من الزمن، وقد تقتضي أن يُعامل البعض بالتهديد والبعض الآخر بالتطميع، و . . . .

٧ ـ التخطيط وبُعد النظر: فلا ينبغي للقائد أن يجلس منتظراً الأحداث

والوقائع، وإنّما يجب أن يكون بعيد النظر وأن يخطّط ـ آخذاً بعين الاعتبار الهدفَ النهائي والأُصول والموازين الثابتة اللامتغيّرة ـ منهجاً واقعيّاً علميّاً عقلائياً لمواجهة نقاط الضعف الموجودة في المجتمع والناس، والعقبات الّتي تشكّل حجر عثرة في طريق النهضة، حتّىٰ يتعرّف بدقّة على تفاصيل وكمّ وكيف بدء النهضة واستمرارها.

٨ ـ **الالتفات التامّ إلى كون الحركة الاجتماعية تدريجيّة**: فالقائد ينبغي أن يكون ملتفتاً دائماً إلى أنّ آراء الناس وعقائدهم وأخلاقهم وخصالهم الروحيّة لا تقبل التغيير بسهولة ويسر، وبناءً على هذا فالتحوّل الاجتماعيّ الجذريّ يتمّ بصورة تدريجيّة وبطيئة.

٩ ـ **جذب القوىٰ الموجودة بالفعل وتربية وتعليم القوىٰ الموجودة بالقوة**: فمن الواجب على القائد أن يجذب القوى الموجودة بالفعل في المجتمع، وأن يعرف بدقّة أين ومتىٰ وكيف يمكن الاستفادة من كلّ واحدةٍ من تلك القوىٰ بصورة كاملة إلاّ أنه لمّا كانت الحركة الاجتماعيّة تستغرق زماناً طويلاً وتقطع مراحل متعدّدة حتى تصل إلى هدفها النهائي، وفي كلّ زمان وكلّ مرحلة قد تواجه عقبات أكثر أو غير متوقّعة، فإنّ الوقى المتوفّرة بالفعل قد تبدو كافية للبدء بالنهضة لكنّها ـ باحتمال متاخم لليقين ـ لن تكون كافية لاستمرارها. ولهذا فإنّ القائد مكلّف بإخضاع القوى الموجودة بالقوّة للتربية والتعليم حتّى تصل إلى الفعليّة وتأخذ على كاهلها مهمّة استمرار النهضة، ولا بدّ أن تتواصل باستمرارٍ عمليّةُ صياغة هذه القوى. ومن جملة المهمّات الخطيرة جدّاً للقائد هي توفير تعليم أفضل وتربية أرقىٰ للقوى الموجودة بالفعل أيضاً، فلا مفرّ للقائد من رفع مستوى هذه القوىٰ من الناحية العلميّة ومن ناحية الأخلاق والعمل والاتجاه حتّىٰ لا يصبحوا طالبين للراحة والعافية وباحثين عن تنمية أجسامهم فحسب. والقرآن الكريم بعد أن يقول: ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون في سبيل الله فَيقتلون ويُقتلون**﴾[1] يتعرّض لذكر صفات الّذين يستطيعون النهوض بمثل هذه المعاملة ويدخلون في قتال مع الكفّار والمشركين في سبيل الله فيقول:

---

(١) سورة التوبة، الآية(١١١).

﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله. . . ﴾[1] .

فسّرت بعض الروايات «السائح» هنا بمعنى «الصائم»، لكنّنا نستطيع أن نأخذه بمعناه المتعارف أيضاً وهو الذي يسيح في البلدان، ويصبح معنىٰ الآية عندئذ أنّ المؤمنين ليسوا متعلّقين تماماً ببيوتهم وعوائلهم وأزواجهم وأولادهم، وإنّما هم مستعدّون ـ عند اللزوم ـ للتضحية بهذه الأُمور جميعاً وللسير والسياحة في الارض. وكيف كان فالآية تكشف عن أنّ الذين يستطيعون المساهمة في نهضة إلهيّة صحيحة لا بدّ أن يكونوا متمتّعين بمستوىٰ رفيع من التربية والتعليم.

١٠ ـ **الحيلولة دون اختلاف القوىٰ وتفرّقها**: من البديهيّ أنّ جميع القوىٰ ليست متساوية من حيث العلم والمعرفة والعقل والتدبير وعمق التفكير وبُعد النظر والاهتمام بالعواقب والأخلاق والاتجاه، وليست متشابهة في الآراء والعقائد والأذواق والأساليب، ويؤدّي هذا ـ في مقام العمل ـ إلى ألوان من الصراع والتزاحم والتضادّ. إذن من الواجبات الرئيسيّة والحيويّة للقائد هو أن يقوم بعد تعيين محور الحق ـ أي الهدف النهائيّ والأصول والموازين غير القابلة للتغيير ـ بجمع كلّ القوى حول ذلك المحور، وأن لا يسمح بتفاقم الاختلافات واشتدادها، وأن لا يتركها تنحدر نحو التبعثر والتشّتت. واللالتفات إلى أنّ أكبر طعنة يمكن أن يوجّهها الأعداء إلى النهضة الاجتماعية وأهمّ مخالفة يمكنهم القيام بها هي إيجاد الاختلاف وعدم الانسجام بين أعضاء وقوىٰ تلك النهضة، فإنّ القائد لا بد أن يبذل غاية سعيه ويستنفد طاقاته للتقليل والتخفيف من الاختلافات الموجودة بين القوىٰ ممّا يحول دون الظفر بالهدف النهائيّ، يقول سبحانه: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾**[2] . **﴿ولا تكونوا كالّذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾**[3] .

وعُدّ تفرُّق الناس وتصارعهم وتقاتلهم من جملة ألوان العذاب الّتي تصيب

---

(١) سورة التوبة، الآية(١١٢)

(٢) سورة آل عمران، الآية(١٠٣).

(٣) سورة آل عمران، الآية(١٠٥).

الباغين والمتمرّدين، حيث يقول عزّ وجلّ: **﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شِيعَاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرّف الآيات لعلّهم يفقهون﴾**[1].

والله تعالىٰ أمر نبيَّ الإسلام الأكرم ﷺ أن يعلن معارضته لمسجد كان يبنيه المنافقون يومئذ في المدينة وهو «مسجد ضرار» وذلك لأن الهدف من بنائه هو إلحاق الضرر بالمتجتمع الإسلاميّ ودعم الكفر وإيجاد الفرقة بين المؤمنين واتّخاذه قاعدة لمن حارب الله ورسوله:

﴿والّذين اتّخذوا مسجداً ضراراً وكُفْراً وتَفريقاً بَيْنَ الْمؤمنينَ وإرصاداً لِمَنْ حارَبَ الله ورَسُولَهُ مِن قَبْلُ ولَيَحلِفُنَّ إن أَرَدْنَا إلاّ الحُسْنىٰ واللهُ يَشهَدُ إنَّهُم لَكاذِبونَ☆ لا تقم فيه اَبَداً لَمسجدٌ أُسِسَ على التقوىٰ من أَوّلِ يومٍ أحقُّ أَن تَقُومَ فيهِ☆ فيهِ رجالٌ يحبُّون أن يَتَطَّهروا واللهُ يُحِبُّ المُطَّهّرينَ☆ أَفَمَن أَسَّسَ بُنيانَهُ علىٰ تقوى من الله ورضوانٍ خيرٌ أم مَّنْ أسّسَ بنيانه على شفا جُرُفٍ هارٍ فَانْهارَ بهِ في نارِ جَهنَّمَ والله لا يهدي القَومَ الظالمينَ☆ لا يَزالُ بُنيانُهُم الذي بنوا ريبةً في قلُوبِهِم إلاّ أن تَقطَّع قُلوُبُهم والله عليمٌ حكيم﴾[2].

وتتضح أهميّة الحيلولة دون ظهور الاختلاف والفُرقة من جواب هارون لموسىٰ علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام عندما سأله موسىٰ في قضيّة عبادة بني إسرائيل للعجل: **﴿قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلّوا. ألا تتّبعنِ أفعصيت أمري﴾**[3].

فكان جواب هارون: **﴿قال يا ابنَ أُمّ لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشيتُ أن تقول فرقّت بين بني إسرائيل ولم تَرقُب قولي﴾**[4].

١١ ـ الصراحة في القول: ولا سيّما فيما يتعلّق بالهدف النهائيّ والاصول والموازين غير القابلة للتغيير. فالقائد لا بدّ أن يتحدّث بصراحة ومن دون أيّ لفّ أو دوران خلال تبيينه لهدفه النهائيّ وأُصوله غير القابلة للتغيير، سواء أكان

---

(١) سورة الانعام، الآية (٦٥).
(٢) سورة التوبة، الآيات (١٠٧ ـ ١١٠).
(٣) سورة طه، الآيتين(٩٢ ـ ٩٣).
(٤) سورة طه، الآية(٩٤).

الحديث موجّهاً إلى أتباعه ومريديه أم إلى أعدائه ومعارضيه. والتستّر وعدم الصراحة في مثل هذه الموارد ليس من شأن القادة الحقّ واللائقين. وقد كُلّف نبي الإسلام الأكرم ﷺ منذ مطلع بعثته ورسالته بمهمّة دعوة أقربائه: **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾**[1].

ثمّ أُمر بإعلان دعوته: **﴿فاصدع بما تؤمَرُ وأعرِضْ عن المشركين﴾**[2].

ومنذئذٍ أخذ يتحدّث ﷺ صراحة ويفهم الصديق والعدوَّ أنّ هدفه النهائي ليس شيئاً سوى التوحيد والاتّباع لله تعالىٰ على الإطلاق وبلا قيد ولا شرط. والله سبحانه يعدّ إبراهيم على نبيّنا وآله وعليه السلام والمؤمنين المعاصرين له قدوةً للصراحة في القول، ويطلب من المؤمنين التأسّي بهم: **﴿قد كانت لكم أُسوةٌ حسنةٌ في إبراهيم والّذين معه إذا قالوا لقومهم إنّا بُرآء منكم وممّا تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوةُ والبغضاءُ أبداً حتىٰ تؤمنوا بالله وحده﴾**[3].

وتعتبر سورة الكافرون أفضل نموذج لصراحة القول عند النبيّ الأكرم ﷺ: **﴿قل يا أيّها الكافرون. لا أعبد ما تعبدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين﴾**.

١٢ ـ كتمان السرّ: في بعض الموارد إذا استثنينا الهدف النهائي والأُصول الرافضة للتغيير، تقتضي المصلحة أحياناً أن يُخفي القائد أموراً على الآخرين وحتّى على أقرب اصحابه وأصدقائه أو على الأقلّ أن لا يتحدّث عنه بصراحة. والواقع أنه من عيوب القائد أن يكون صريح القول في جميع الحالات والأمور، أولا يكون كاتماً للسّر ولا يستطيع إخفاء أمر يجب إخفاؤه، وذلك لسببين:

الأول: أنّ جميع الناس ليس لهم ظرفيّة الاطّلاع على كلّ شيء.

الثاني: قد يلحق النهضة ضررٌ نتيجةً لإفشاء بعض الامور والله جلّ جلاله يذمّ فريقاً من الناس قائلاً: **﴿وإذا جاءهم امرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا**

---

(١) سورة الشعراء، الآية(٢١٤).

(٢) سورة الحجر، الآية(٩٤).

(٣) سورة الممتحنة، الآية(٤).

به...﴾[1].

١٣ ـ عدم التهاون في المراعاة العمليّة للهدف النهائي والأصول غير القابلة للتغيير: فالواقع أنّ الهدف النهائي والأُصول الرافضة للتغيير تُمثّل الفلسفة الوجوديّة للنهضة، يعني لو لم يكن هناك قصد تحقّق هذا الهدف وتلك الأُصول فإن النهضة لا تكون مطلوبة. وبناءً على هذا فلا ينبغي الغفلة وعدم الالتفات والتهاون في هذا الهدف وتلك الأُصول في أي حال من الأحوال. فالقائد لا بدّ أن يصمد علىٰ هدفه والأُصول الحاسمة التي لا تقبل المساومة لنهضته، وأنّ يراعيها بدقّة في مقام العمل، وأن لا يكون لديه أيُّ شك أو شبهة في ضرورة تحقّقها، حتّى لو كان ذلك بثمن فقدان جميع مؤيدّيه وتابعيه أو أغلبهم أو بعضهم وتباطؤ سرعة حركته الاجتماعية، وحتّىٰ لو أدّىٰ ذلك إلى فشل النهضة وهزيمتها. ومن الواضح أنّ علىٰ القائد أن يستغلّ كلّ وضع من الأوضاع وحال من الأحوال بأفضل صورة وأحسن وجه، لكنّه يجب أن لا يكون ذلك بثمن التضحية بالهدف أو أُصول النهضة، فإذا لاحظنا في مورد أنّ الهدف أو أُصول النهضة تتعارض مع سرعتها أو حتّى مع تحقيقها للظفر والنصر فإنّه لا بدّ من تقديم الهدف والأصول، والقبول بكون النهضة تسير بصورة بطيئة، أو حتّى إذا كانت تُمنىٰ بالهزيمة الظاهريّة.

والكتاب والسنّة والتاريخ تدّل بوضوح على صلابة وعدم تهاون النبيّ الأكرم ﷺ في المحافظة على الهدف وأُصول النهضة الإسلاميّة، فأهل الطائف اقترحوا عليه ﷺ أنّه لو أعفاهم من الصلاة والسجود والسقوط على الأرض في مقابل الله تعالىٰ فإنّهم سوف يتّبعونه في سائر الأُمور ويخضعون لدينه وحتّى انّهم يخفّون لنصرته في مجال محاربة الكفّار والمشركين ولا يدّخرون وسعاً في ذلك. لكنّه لمّا كانت الصلاة من أهمّ أركان الدين الإسلاميّ الحنيف فقد ردّ ﷺ هذا الاقتراح الّذي كان نافعاً بحسب الظاهر لتقدُّم النهضة الإسلاميّة قائلاً: «لا خير في دين لا صلاة فيه»، وهذه الآيات الكريمة تتحدّث عن هذا الموضوع: ﴿**وإن كادوا ليفتنونك عن الّذي أوحينا إليك لتفتري علينا غيره وإذاً لاتّخذوك خليلاً. ولولا أن ثبّتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضِعف الممات ثمّ**

---

(١) سورة النساء، الآية(٨٣).

لا تجد لك علينا نصيرا﴾[1] .

والله سبحانه يأمر نبيّه : **﴿يا أيّها النبيّ اتقّ الله ولا تُطع الكافرين والمنافقين إن الله كان عليماً حكيماً. واتّبع ما يوحىٰ إليك من ربّك﴾**[2] .

ممّا يدّل علىٰ أن الكفّار والمشركين قد اجتمعوا من أرجاء الأرض المختلفة ليحملوا النبيّ على الطاعة والتبعيّة لهم، وقد مُنع النبي في ذلك.

ونقرأ أيضاً: **﴿فلا تُطع المكذّبين. ودُّوا لو تُدهِنُ فَيُدهِنُونَ﴾**[3] .

وهناك شواهد قرآنيّة وروائية وتاريخيّة أُخرىٰ عديدة تدلّ أيضاً على أنه ﷺ قد صمد إزاء النشاطات الكثيرة الّتي كانت تتمّ بقصد التخفيف من صلابته وجدّيته ولم يكفّ عن عدم استسلامه ورضوخه.

١٤ ـ التسامح وسَعَة الصدر في الامور الثانويّة الفرعيّة قليلة الأهميّة: فالقائد لا بدّ أن يتسامح ويلين في الأُمور التي ليست هي من قبيل الهدف وأُصول النهضة ويجب ان يتّصف بسَعَة الصدر وغضّ النظر عن أخطاء وزلّات واشتباهات أتباعه ورفقائه، وذلك لأنهم جميعاً، وحتّىٰ من يتمتّع منهما بأرفع المناصب، ليسوا في أرفع المستويات العلميّة والأخلاقيّة والعمليّة، وستكون فيهم بالطبع نقاط ضعف، ولو فرضنا أن يُطرد كلّ مصاب بنقاط ضعف لتوقّف تقدّم الحركة الاجتماعية. ومن المسلمّ أن سعة الصدر والتسامح في مجال نقاط ضعف الناس هو شيء، وتعليمهم وتربيتهم وإصلاحهم شيء آخر، والقائد مكلّف بتنفيذ هذين العملين بصورة متوازنة ومتعاصرة. والله عزّ جلاله يخاطب النبيّ الأكرم ﷺ فيقول: **﴿فبما رحمة من الله لِنتَ لهم ولو كنت فَظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم﴾**[4] .

أي إنّ رفقك ورعايتك ـ وهي شعاع من رحمة الله ـ قد حالت دون تفرُّق

---

(١) سورة الاسراء، الآيات(٧٣ ـ ٧٥).
(٢) سورة الأحزاب، الآيتين(١ ـ ٢).
(٣) سورة القلم، الايتين (٨ و٩).
(٤) سورة آل عمران، الآية(١٥٩).

الناس ودون توقّف أو تباطؤ النهضة الإسلاميّة، فعليك أن تغضّ الطرف وتعفو عن عيوب الناس ونقائصهم ونقاط ضعفهم وتتوسّل إلى الله أيضاً أن يعفو عنهم ويُصلح أساليبهم الرديئة وسلوكهم السيء (ومن الطبيعيّ أنّ من يطلب من الله تعالى المغفرة لشخص آخر فهو أيضاً يبذل ما في وسعه لإيصال الخير إليه والنصح له وإصلاحه وتعليمه وتربيته). والله تعالى يأمره كذلك أن لا يطرد المؤمنين:

﴿ولا تطرد الّذين يدعون ربَّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهَم فتكون من الظالمين﴾[1] وينقل القرآن الكريم أنّ كبار كفار قوم نوح علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام قد وقفوا منه موقفاً خاصّاً: **﴿فقال الملأ الّذين كفروا من قومه ما نراك إلاّ بشراً مثلَنا وما نراك اتَّبعك إلا الّذين هم أراذِلنا باديَ الرأي وما نرىٰ لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين﴾**[2].

وفي جوابهم كان يقول نوح عليه السلام: **﴿... وما أنا بطارد الّذين آمنوا إنّهم ملاقوا ربهم ولكنّي أراكم قوماً تجهلون. ويا قوم من ينصُرني من الله إن طردتُهم أفلا تذكّرون﴾**[3].

١٥ ـ الاهتمام بشخصيّات الآخرين وإضفاء القيمة عليهما: فالقائد علاوةً على كونه لا يطرد أتباعه فإنّه لا بدّ أن يقول بقيمة لشخصيّاتهم. وأمّا إذا تصرّف القائد بشكل يُحقّر أتباعه ولا يعيرهم أهميّة فإنّه:

أوّلاً: تقلّ محبّتُهُم له وتضعف رغبتهم في مواصلة التعاون معه والطاعة له، ومن الواضح أنّ تناقص محبوبيّة القائد لن تؤدّي إلاّ إلى الإضرار بالنهضة.

ثانياً: لو فرضنا أنّ النهضة لم تلحقها الهزيمة والفشل في ذلك فإنّ الأتباع الذين تعرّضوا للتحقير وذاقوا الإذلال والهوان دائماً لن يصدر منهم عمل صحيح ومهمّ ومُبدع. ومن علامات احترام الآخرين ومظاهر الاهتمام بهم هي المشورة معهم وطلب آرائهم، وبقطع النظر عن هذا فإنّه إذا اعتني بآراء الأفراد واوليت

(١) سورة الأنعام، الآية(٥٢).
(٢) سورة هود، الآية(٢٧).
(٣) سورة هود، الآيتين(٢٩ ـ ٣٠).

اهتماماً وشعروا بأنهم مساهمون في التخطيط واتّخاذ القرارات فهم لا ينظرون عندئذ إلىٰ البرامج والقرارات بما أنها مفروضة عليهم وهم مجبرون عليها، وبالتالي فإنّهم يُبدون طاعةً أكبر في مقام التنفيذ والعمل، ويصبحون أشدَّ تحمّساً لها. ومن هنا أمر الله سبحانه نبيّه الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بالتشاور مع الناس مع أنه يتميّز بالعلم اللدني ولم يكن بحاجة إطلاقاً لعلوم الناس ومعارفهم وآرائهم، فقال تعالىٰ: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[1] وذلك من أجل مراعاة أحوالهم.

١٦ ـ **الاستعداد للنقد**: لا بدّ أن تكون للقائد أذن صاغية بالنسبة للنقد يوجّهه أتباعه والعيوب ألّتي ينبّهون عليها، وذلك لأنّ أيّ إنسان ـ عدا المعصومين ـ معرّضون للجهل وقصور الفهم والإدراك وألوان الزلل والأخطاء الخُلقيّة والعمليّة، ويُعتبر التمتع بروح الاستعداد للنقد مقدّمة ضروريّة لرفع هذه العيوب والنقائص. وحتّى القادة المعصومين كانوا يُصغون للنقد وإظهار العيوب ـ إمّا بسبب أنّ بعض الناس لمّا يدركوا بعدُ عصمتهم، وإمّا بقصد تعليم الآخرين وتربيتهم وتعويدهم على أن كلّ فرد لا بدّ أن يتقبّل النقد مهما كان مستواه القياديّ ـ وكانوا يحثّون الناس على أن لا يمتنعوا عن إبداء آرائهم ومواقفهم.

١٧ ـ **التواضع**: فالتواضع بالنسبة للأتباع والزملاء والمرافقين من الصفات اللازمة للقائد اللائق، والله سبحانه يأمر نبيَّه الكريم:

﴿**ولا تمش في الأرض مَرَحاً إنّك لن تَخرق الأرضَ ولن تَبلُغَ الجبال طولاً**﴾[2].

﴿**واخفض جناحك للمؤمنين**﴾[3].

﴿**واخفض جناحك لمن اتّبعك من المؤمنين**﴾[4][5] والكلّ يعلم

---

(١) سورة آل عمران، الآية(١٥٩).
(٢) سورة الإسراء، الآية(٣٧).
(٣) سورة الحجر، الآية(٨٨).
(٤) سورة الشعراء، الآية(٢١٥).
(٥) إنّ «خفض الجناح» الوارد في الآية (٢٤) من سورة الاسراء قد استعمل في مجال الوالدين، وهو يعني كمال الخضوع واللين والأدب.

أنه ﷺ كان يشبه عامّة الناس في ظواهر الأمور بحيث إذا دخل غريب في مجلسه فإنّه لا يعرف مَن هو القائد ومن هو التابع.

١٨ ـ **حبّ الخير للآخرين والتحرّق عليهم**: من الطبيعي أنّ كلّ إنسان فهو يبحث بالأصالة عن خيره ونفعه، ولا يغدو تابعاً ومطيعاً لإنسان آخر إلاّ إذا اعتقد أنّ ذلك الآخر يريد الخير له وهو محروق القلب عليه. ولهذا يجب علىٰ القائد أن يكون محروق القلب على الآخرين، وأن يظهر لهم ذلك ويثبته حتّى يتعلّقوا به ويحبّوه بشكلٍ أشدَّ وأفضل، يقول الله تعالى في وصف النبيّ الأكرم ﷺ:

﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عَنِتُّم حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾[1]. يحسن أن نلتفت إلى أنّ رأفته ورحمته ﷺ مختصّة بالمؤمنين.

١٩ ـ **الإحسان للآخرين والتلطّف بهم**: فمن جلمة طرق إثبات أنّ الإنسان يحبّ الخير للآخرين، ويتحرّق عليهم هو الإحسان لهم وإجابة الأعمال السيّئة بالأعمال الحسنة. والله سبحانه يأمر نبيه الكريم بأن لا يجيب العمل السيء بالعمل السيء وإنّما بالعمل الحسن فيقول: **﴿ادفع بالّتي هي أحسن السيّئة﴾**[2].

﴿ادفع بالّتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنهُ وليٌّ حميم﴾[3].

ويطلب منه ﷺ كذلك أن يصفح عن الكفّار والمشركين الّذين يظهرون له اللجاج والعناد ويرفضون دعوته وأن يصرف النظر عن الإجابة على أقوالهم وأفعالهم السخيفة والطفوليّة، وأن يظهر لهم حبّه للسلم ورغبته في خيرهم: **﴿فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾**[4].

٢٠ ـ **الإيثار وإنكار الذات**: فالإيثار وعدم الأنانيّة أحد الطرق التي يُثبت بها الإنسان حسن نيّته وحبَّه للخير. فإذا أشاح القائد بوجهه عن تأمين مصالحه

---

(١) سورة التوبة، الآية(١٢٨).

(٢) سورة المؤمنون، الآية(٩٥).

(٣) سورة فصلت، الآية(٣٤).

(٤) سورة الزخرف، الآية(٨٩).

الشخصيّة من أجل المصلحة الاجتماعيّة وقدَّم خيرات الآخرين الدنيويّة على خيراته الدنيويّة[1] فإنّ الناس سوف يصدّقون بحسن نيّته ويعتقدون أنه يريد خيرهم وأنه يريد نفسه من أجلهم، لا أنه يريدهم لنفسه، وعندئذ يحتلّ قلوبهم. ولهذا يؤكّد القرآن الكريم في ستّة عشر موضعاً منه على أن أنبياء الله لا يريدون من الناس «أجراً» على الإطلاق وبهذا الإيثار ونكران الذات يُثبتون حسن نيّاتهم. (ليرجع من شاء إلى الآية ٩٠ الأنعام، الآية٧٢ يونس، الآية٢٩ والآية٥١ هود، والآية١٠٤ يوسف، الآية ٥٧ الفرقان، والآيات ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤، ١٨٠ الشعراء الآية ٤٧ سبأ، الآية ٢١ يس، الآية٨٦ ص، الآية ٤٠ الطور، الآية٤٦ القلم).

وعلى أيّ حال ففي مضمار الارتباط بالأتباع يكون أهمُّ عمل يفعله القائد هو أن يبيّن لأتباعه أنه حقيقةً طالب لخيرهم ولديه حسن نيّة إزاءهم.

٢١ ـ التقيُّد بالانضباط والحرص على الطاعة: إنّ تمتُّع القائد بسَعَة الصدر بالنسبة لنقاط ضعف أتباعه وزلاّتهم وعدم طردهم والتعامل معهم بلين والصفح عن أخطائهم واشتباهاتهم والاهتمام بشخصيّاتهم والتشاور معهم وقبول النقد والتواضع والإحسان والإيثار كلّ هذه الأُمور صحيحة وضروريّة في محلّها، لكنّها لا تتنافىٰ مع حرص القائد على طلب الإنضباط والطاعة من أتباعه. وصحيحٌ أنّ للأفراد حقّ إبداء الرأي وإظهار النظر، والمساهمة والتدخّل في البرمجة والتخطيط واتّخاذ القرارات، والنقد للقائد، ومطالبته بالدليل، إلاّ أنه بعد أن يستمع القائد إلى جميع الآراء ويحيط علماً بجميع الواقعيّات ثمّ يَتخذ قراراً علىٰ أساسها ويختار طريقة وسلوكاً معيّناً وينظّم منهجاً ومخطّطاً فإنّه لا يحقّ لأي أحد أن يقوم بمخالفة عمليّة لقراره وتخطيطه. ولو بنينا على أنّ لكلّ فرد حقَّ مخالفة القائد نظريّاً قبل اتّخاذه القرار، وحقّ مخالفته (بالقول أو العمل) أيضاً بعد اتّخاذه القرار فإنّ الحركة الاجتماعيّة المقصودة تبتلىٰ بالهرج والمرج، وتُصاب القوىٰ الّتي لا بدّ أن توجَّه باتّجاه واحد ـ بالتعارض والتمانع بحيث يلغي أحدها أثرَ الآخر، وتصبح بالتالي عديمة الأثر. ولهذا السبب فإن الله تعالى بعد أن يوحي لنبيّه الكريم بالتشاور مع الناس يقول له: ﴿. . . **فإذا عزمت فتوكّل على**

---

(١) لا يحدث التزاحم والتضاد في الخيرات الاخروية.

الله﴾[1]

بمعنىٰ أنّ حقَّ اتخاذ القرار هو لك وليس لأي شخص آخر، فإذا اتّخذت قراراً فنفّذه بصورة حاسمة.

٢٢ ـ الحيلولة دون انحراف الأتباع وفسادهم: كما أشرنا من قبلُ فان سعة الصدر وتحمُّل نقاط ضعف الآخرين وزلّاتهم لا يعني أبداً التغاضي ونسيان العيوب والنقائص. فالقائد مكلّف ـ في نفس الوقت ـ بأن يكون ذا حسّاسيّة شديدة بالنسبة لانحراف الأفراد وفسادهم ولا بدّ أن يفكّر بطرق حلّ علميّة وحكيمة للحيلولة دون وقوعها.

٢٣ ـ الإشراف علىٰ جميع الأمور والشؤون: ولو أنّ القائد لم يطّلع علىٰ بعض الأُمور والشؤون فمن الطبيعيّ أن تتضرّر قيادته وتصاب بالنقص والخلل، ولاسيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقيقة وهي أنّ البعض قد يسيء استغلال عدم اطّلاعه هذا فيقلب له الحقائق ويكتمها عنه ويجعل له الأكاذيب ويذيعها ويوفّر موجبات خداعة وإغفاله. ومن هنا يلزم أن يكون للقائد شبكة خبريّة قويّة وأمينة حتّى لا يتورّط بالحرمان من المعلومات الصحيحة عن مدىٰ تقدّم النهضة كمّا وكيفاً.

٢٤ ـ الشجاعة: إنّ أيّ نهضة لا تكون بلا أعداء ولا تخلو من أخطار تهدّدها وبناءً على هذا فالنهضة التي يكون قائدها جباناً وشديد الخوف ولا جرأة له على مواجهة الأعداء والصراع معهم وبمجرّد أن يشعر بالخطر ينسحب تُعتَبر نهضةً مهزومة لا محالة.

٢٥ ـ الصمود والاستقامة: إنّ هذا الشرط هو من أصعب الشروط تحقّقاً وذلك لأن قدرة أيّ شخص في مقام مواجهة الشدائد والمشاكل ليست لا نهائية ولا غير محدودة، وانتصار أيّة نهضة يستلزم أن تكون لقائدها قدرة عظيمة وقوّة ضخمة، بمعنى أنّ له طاقةً روحيّة كبيرة على تحمّل الصعوبات والتحدّيات. والله تعالى يحثّ نبيّه الأكرم ﷺ وهو كسائر أنبياء الله سلام الله عليهم أجمعين قد

---

(١) سورة آل عمران، الآية(١٥٩).

واجه مصاعب ومشاكل تقصم ظهر أيّ إنسان عادي ـ علىٰ الصبر والاستقامة في مجالات عديدة فيقول مثلاً؛ **﴿فاستقم كما أمرت ومن تاب معك﴾**[1] .

ونقل عنه ﷺ أنه قال: «شيّبتني سورة هود لمكان هذه الآية» .

وقد ذكروا في توضيح هذه الجملة أن تلك الآية الشريفة تأمره ﷺ بالاستقامة وتأمر المؤمنين وأتباعه بها كذلك، وهذا الأمر الثاني هو الذي كان يحمله ﷺ علىٰ بذل جهد عظيم قد أدّى به إلى الشيب. **﴿واصبر وما صبرك إلا بالله﴾**[2] .

أي لكي تبقىٰ صبوراً لا بدّ لك من الاستعانة بالله تعالى: **﴿واصبر نفسك مع الّذين يدعون ربَّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه..﴾**[3] .

﴿فاصبر إنّ وعد الله حقّ﴾[4] .

﴿إنّ الّذين قالوا ربُّنا الله ثمّ استقاموا تتنزّل عليهم الملائكةُ ألاّ تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنّة الّتي كنتم توعدون﴾[5] .

﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾[6] .

﴿واصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا﴾[7] فهذه الآية الكريمة تحمل في طيّاتها تسلية له أيضاً وتؤكّد علىٰ رعاية الله سبحانه وتأييده حتّى لا تتسلّل المخاوف إلى قلبه ﷺ بسبب المخالفات والعداوات التي يواجهها. **﴿فاصبر لحكم ربّك ولا تكن كصاحب الحوت إذ نادىٰ وهو مكظوم﴾**[8] حيث تشير هذه الآية الشريفة إلى النبيّ يونس علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام عندما ترك قومَه بعدَ أن لم تُثمر معهم

---

(١) سورة هود، الآية(١١٢).
(٢) سورة النحل، الآية(١٢٧).
(٣) سورة الكهف، الآية(٢٨).
(٤) سورة المؤمنون، الآية(٧٧).
(٥) سورة فصلت، الآية(٣٠).
(٦) سورة الأحقاف، الآية(٣٥).
(٧) سورة الطور، الآية(٤٨).
(٨) سورة القلم، الآية(٤٨).

دعوتُه وارشاده، فلظهرت فيهم آثار العذاب الإلهيّ، وهي تريد من النبي ﷺ أن لا يترك قومَه ولا يتخلّىٰ عنهم حتّى لو واجهوه بالعناد ولم يبقَ أملٌ بعودتهم إلى طريق الحقّ والحقيقة، فليتحمّل قسوتهم ولجاجتهم ولا ينقطع عنهم[1] . فالقائد كما أنه مكلفّف بضرورة الاتّصاف بالصبر والاستقامة فهو مكلّف أيضاً بدعوة أتباعه وحثّهم على الصبر والصمود وتذكيرهم دائماً بأن الصبر والاستقامة هما شرط التغلّب علىٰ الشدائد والمصاعب الكثيرة والضخمة المنتشرة في طريق النهضة حتّى تترسُخ هذه الصفة وتثبت هذه الخصلة فيهم. ولهذا نلاحظ أن القرآن الكريم يأمر المؤمنين في موارد متعدّدة بالصبر والصمود فيقول مثلاً: **﴿يا أيّها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إنّ الله مع الصابرين﴾**[2] .

﴿ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشّر الصابرين﴾[3] .

﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولمّا يأتكم مَثَلُ الذين خَلوا من قبلكم مسّتهم البأساء والضرّاء وزُلزلوا حتّىٰ يقول الرسول والّذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب﴾[4] .

ويستفاد من هذه الآية الشريفة أنّ النجاح والظفر بالسعادة لا يحصل بمجرّد الإسلام وتنفيذ الأوامر والنواهي السهلة واليسيرة الصادرة من الله تعالى ونبيّه الكريم، وإنّما لا بدّ كذلك من الاستقامة والصبر وتحمّل المشاكل والشدائد العظيمة المنبثّة في طريق أداء الواجب. ولا ينزل النصر الإلهيّ والفتح إلاّ بعد اشتداد حدّة الآلام والعواصف، وبشرط أن يكون المؤمنون باقين على الصمود والصبر.

---

(١) إنّ تصرّف يونس علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام ـ على العكس ممّا يتوهمّه بعض المفسرين والمتكلمين ـ لم يكن مخالفاً لأمر إلهيّ إلزاميّ، وإنّما كان من قبيل ترك الأولى، وعلىٰ ذلك فهو غير منافٍ لعصمته عليه السلام ، ومن هذه المقولة أيضاً الأعمال المخالفة الأخرىٰ التي ينسبها القرآن الكريم لسائر الأنبياء عليهم السلام .

(٢) سورة البقرة، الآية(١٥٣).

(٣) سورة البقرة، الآية(١٥٥).

(٤) سورة البقرة، الآية(٢١٤).

ويحسن بنا في هذا السياق أن نستعرض قصّة طالوت وجالوت. فكبار القوم من بني إسرائيل قالوا لأحد أنبيائهم بعد وفاة موسى علىٰ نبيّنا وآله وعليه السلام: **﴿ابعث لنا مَلِكاً نقاتل في سبيل الله﴾**.

وفي الجواب قال لهم ذلك النبي: **﴿هل عسيتم إن كُتب عليكم القتال ألا تقاتلوا﴾**.

وأجابوه: **﴿وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أُخرجنا من ديارنا وأبنائنا﴾**.

لكنّهم: **﴿فلمّا كُتب عليهم القتال تولّوا إلاّ قليلاً منهم والله عليم بالظالمين﴾**.

ثمّ بعد ذلك: **﴿وقال لهم نبيّهم إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكاً﴾**. لكنّهم بسبب ثقافتهم المنحطّة كانوا يتصوّرون أنّ الشخص لا يكون مؤهلاً للقيادة إلاّ إذا كان متمتّعاً بقدرة وموقف اجتماعيّ حسّاس، ولهذا اعترضوا عليه: **﴿قالوا أنىٰ يكون له المُلك علينا ونحن أحق بالمُلك منه ولم يُؤتَ سعةً من المال﴾**.

فأجابهم النبيّ: **﴿قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطةً في العلم والجسم[1] والله يؤتي مُلكَه من يشاء والله واسعٌ عليم﴾**[2].

وعندما أخرج طالوتُ الجنود للقتال مع جالوتَ قال لهم: **﴿إن الله مبتليكم بنَهر فَمن شرب منه فليس منّي ومن لم يَطعَمْه فإنّه منيّ إلاّ مَن اغترف غرفة بيده﴾**.

إلاّ أنّ جميع الجنود غير عدد ضئيل منهم قد شربوا من ذلك النهر. ولمّا جاوز طالوت والّذين آمنوا معه ذلك النهر قال الّذين شربوا من ذلك النهر أكثر من غرفة ولم يحقّقوا نجاحاً في ذلك الامتحان: **﴿لا طاقةَ لنا اليومَ بجالوتَ وجنوده﴾**.

فأجابهم أصحاب اليقين بلقاء الله ولم يكونوا قد شربوا من ذلك النهر أو شربوا منه أقلَّ من غرفة: **﴿كَم من فئةٍ قليلةٍ غَلبت فئةً كثيرة بإذن الله والله مع**

---

(١) مع الأخذ بعين الاعتبار وضع الحروب في ذلك الزمان من حيث الكمّ والكيف تظهر أهميّة هذين الوصفين في التأهيل للقيادة.

(٢) سورة البقرة، الآيتين(٢٤٦ ـ ٢٤٧).

الصابرين﴾.

وهؤلاء عندما واجَهوا جالوتَ وجنودَه: **﴿قالوا ربَّنا أفرغ علينا صبراً وثبِّت أقدامَنا وانصُرنا على القوم الكافرين﴾**.

ثمّ بإذن الله هزموا جيش جالوت **﴿وقَتل داوُد** (الذي كان من جنود طالوت) **جالوتَ وآتاه الله الملك والحكمة وعلّمه مّما يشاء»**[1].

ومن جملة الفوائد التّي يمكن استنتاجها من هذه القصّة هي أنّ الذين يحالفهم النجاح والظفر لا يكونون طلاّب راحة ولا أصحاب رغد، وإنمّا لا بدّ أن يكونوا متعودّين على الشظف والأُمور القاسية، فالقائد مكلّف بتربية أتباعه بشكلٍ يصبحون فيه زهّاداً وقانعين وصبورين وصامدين حتّىٰ يتيسّر لهم النجاح والتوفيق. وإذا نظرنا إلى أعضاء أيّ فئة فإنّ الشخص الذي يكون أعظم صَبراً وأكثرَ صموداً بالنسبة للآخرين يغدو هو المؤهَل لاستلام قيادة الآخرين: **﴿وجعلنا منهم أئمّة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآيتنا يوقنون﴾**[2].

٢٦ ـ دراسة وتقييم ماتمّ إنجازه: فالقائد خلالَ إحداث النهضة وفي كلّ فترة من الزمن يجب أن يلقي نظرةً على ما تمّ إنجازه أثناء تلك الفترة ويدرسه ويقيّمه حتّى تُعرف صحتّهُ أو سقمه، فإذا كانت قد حدثتْ أخطاء أو انحرافات فإنّهم لا يكرّرونها، وإذا أمكن فهم يجبرونها ويمحون آثارها.

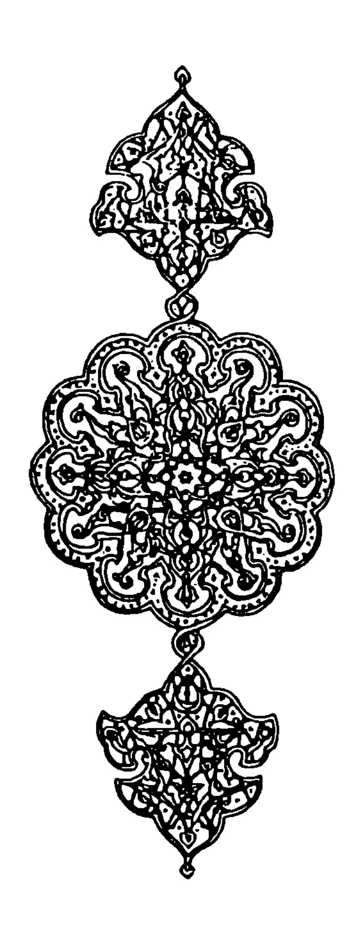
هذه على الإجمال ـ أهمُّ صفات القائد اللائق. وقد لوحظ أنّ بعض هذه الصفات المذكورة تبدو متضادّة. وهذا هو أحد أسباب كون القيادة فنّا دقيقاً وظريفاً وصعباً، ويتعيّن على القائد أن يجمع في ذاته أُموراً متضادّة بحسب الظاهر وأن لا يغفل عن مراعاة كلّ واحد منها في محلّه الخاصّ ومجاله المحدّد.



---

(١) سورة البقرة، الآيات(٢٤٩ ـ ٢٥١).

(٢) سورة السجدة، الآية(٢٤).





القسم الحادي عشر

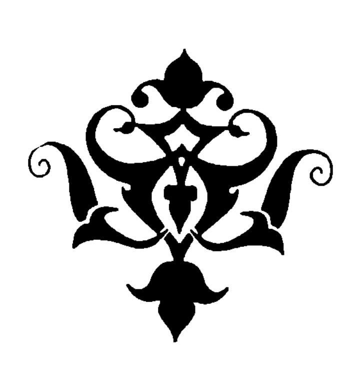
المجتمع المثالي

وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ مخطّط المجتمع المثاليّ الإسلاميّ





المقدمة

إنّ تصوّر إيجاد «المجتمع المثاليّ» قد جذَب وفَتن مجموعة من العلماء والمفكّرين في العالم منذ أقدم أزمنة التاريخ البشريّ ولحدّ الآن. ومن هنا فقد دوّن كلّ واحد من هؤلاء مخطّطاً مستقلاً للمجتمع المثاليّ وأذاعه في الناس. ومن بين أقدم معماري المجتمع المثاليّ يتألق اسم أفلاطون فهو أشهر من غيره[1].

ومن بعده انصرف فريق من العلماء والمفكّرين في العالم الإسلاميّ لتصوير مجتمعاتهم المثاليّة، ومن جملتهم الفارابيّ في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وأبو الحسن العامريّ في كتابه السعادة والإسعاد ونظامي‌گنجه اى في كتابه (اسكندرنامه).

وفي العالم المسيحيّ تصدّت طائفة من الكتّاب للقيام بمثل هذه النشاطات، من جملتهم القدّيس أوغسطين في مدينة الله، وتوماس مور في اللامكان[2]،

---

(١) من شاء التفصيل فليرجع إلى دورة آثار أفلاطون، المجلد الرابع والمجلد السادس، وللاطّلاع على أحد النقود المركزة لمدينة أفلاطون الفاضلة من وجهة نظر الفلسفة السياسيّة ليرجع من أحب إلى كتب جامعه بازو دشمنان آن، تأليف كارل پوپر، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة عزّت الله فولادوند، شركة الخوارزمي المساهمة للنشر (شركت سهامى انتشارات خوارزمى)، الطبعة الأولى، طهران، المجلد الأوّل والمجلد الثاني «وهما يشكّلان القسم الأول من كتاب معنون بعنوان «أفسون أفلاطون».

(٢) قد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية تحت عنوان آرمانشهر (يوتوپيا) تأليف توماس مور ترجمة داريوش آشورى ونادر أفشار نادرى، الطبعة الأولى، شركت

والمفكّر وفيلسوف العلم الإنجليزيّ فرانيسي بيكن[1] «١٥٦١ ـ ١٦٢٦م» في «آتلانتيسي نو»، والحكيم والمفكّر الاجتماعي الإيطاليّ توماسو كامپانلا[2] في «مدينة الشمس»، و. . . [3] وبرتراندراسل، الّذي لديه إيمان راسخ بقدرة العقل على تغيير الطبيعة البشرية عن طريق التعليم خلال جيل واحد، قام في كتابه[4] (جهان بينى علمي) بتصوير المجتمع العلميّ في المستقبل، وعلاوة على أنه يستغلّ أفضل الأساليب في مجال الإنتاج والتعليم والتربية والإعلام فهو يتميّز بمزايا أُخرىٰ أيضاً علىٰ المجتمعات غير العلميّة.

ومن ناحية أُخرى فإن بعض المفكرين الاجتماعيين يعدّون الحديث عن المجتمع المثاليّ وتقديم مخطّط عنه لوناً من الخيال والأحلام، وهو ليس لغواً وعبثاً فحسب وإنّما هو مضرّ أيضاً، وذلك لأنّ مثل هذه المخطّطات «اللامكان» سوف لن تتحقّق في الخارج كما تصوّرها واضعوها وبالإضافة إلى ذلك فهي تقلّل من واقعيّة الأشخاص المعتقدين بها وتؤدّي بهم إلى الغفلة عن هذه الملاحظة المهمة جدّاً، وهي أنّ كلّ عمل اجتماعيّ ـ تقريباً ـ لا ينتهي أبداً إلى النتيجة المتوقعة والمطلوبة منه بصورة دقيقة وكاملة[5].

شهامى انتشارات خوارزمى، طهران.

(١) Francis Bacon.

(٢) Tommaso Campanella.

(٣) إنّ مؤلف تاريخ در ترازو قد أحصىٰ أسماء ستّة وعشرين مفكّراً ومؤلّفاً من المسملين وغير المسلمين ممّن قد خلّفوا وراءهم آثاراً تتعلّق بتصوير المجتمع المثاليّ، ومن بين هؤلاء يشرح قليلاً آراء ونظريّات أفلاطون والفارابي وتوماس مور وفرانسيس بيكن وكامپلانلا، ليرجع من أحبّ الاطّلاع على ذلك إلى تاريخ در ترازو، الفصل ١١.

(٤) ليرجع من شاء إلى جهان بيني علمى، تأليف برتراندراسل، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة سيد حسن منصور، الطبعة الثالثة، مؤسسة آگاه للنشر (مؤسسة انتشارات آگاه)، طهران، ١٤٠٢ هـ.ق القسم الثالث (جامعة علمى).

(٥) إن الفيلسوف والمنطقيّ النمساويّ ـ الانجليزي الشهير كارل رايموند پوپر (Karl Raymond Popper) المولود عام (١٩٠٢م) يتخذ في الفصل التاسع من كتابه جامعه باز ودشمنان آن موقفاً نقديّاً وهجوميّاً على مخطّطات «اللامكان» أو حسب تعبيره هندسة اللامكان، ليرجع من شاء التفصيل إلى «جامعه باز ودشمنان آن»، المجلّد الثاني، الفصل التاسع.

والحقيقة هي أنّ رسم خريطة المجتمع المثاليّ لا هو مضرّ ولا هو لغو، بشرط أن يكون متّصفاً بثلاث ميزات:

الأولى: أن يكون واقعيّاً تماماً وأن لا يتناسىٰ الحقائق الموجودة في علم الأحياء وعلم النفس وعلم الاجتماع.

الثانية: أن يكون مقروناً بتعيين الطريق، بمعنىٰ أنه لا يكتفي بتصوير المجتمع المثاليّ وإنّما يدّل على السبيل والطريق المؤدّي إليه أيضاً. «إنّ ما يضفي علىٰ هذه المخططات صفة كونها وهميّة وتخيليّة وغير عمليّة ـ وهو مشترك بينها جميعاً تقريباً ـ هو أنّ المخطّط يضع عالم المستقبل علىٰ عالم الحاضر بلا واسطة ويربط المدينة الجاهلة أو الفاسدة بالمدينة الفاضلة من دون فاصلة، لكّنه لا يُعني نفسه ببيان أنه عن أيّ طريق يمكن أن يتحقّق تحول المدينة الفاسدة إلى المدينة الفاضلة؟ وما هو الشيء الذي يسبّب تعاقبَها؟»[1].

الثالثة: أن يقوم بتعيين أهداف ـ أعمّ من الهدف الأصليّ والنهائي والأهداف المتوسّطة ـ للمجتمع المثاليّ بحيث تكون ذات مراتب متدرّجة، فإذا تحقّق بعض المراتب السهلة الحصول أثار ذلك الحماس في نفوس الناس وحرّك إرادتهم وحبّب إليهم النضال الاجتماعيّ ورغّبهم في تغيير الأوضاع والأحوال الموجودة، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ عدم الوصول إلى كمال المطلوب لا يعني عندئذ أنّ أيّ إنجاز لم يتمّ، أو أنّ أيّ تقدُّم لم يحصل.

فالمخطّط الذي يتّصف بهذه الخصائص الثلاث له فوائد ومنافع عظيمة. وأهمُّ فائدة ومنفعة له هي أنِ يعيّن ويحدّد الهدف للنشاطات الاجتماعيّة، فكلّ عمل عقلائيّ لا بدّ أن يكون له هدف. وبناءً على هذا إذا أردنا أن نعمل بشكل عقلائيّ فأوّل عمل يجب علينا القيام به هو اختيار الهدف. إذن قبل الإقدام على أيّ عمل في سبيل إصلاح أوضاع وأحوال المجتمع يجب علينا أن نعيّن الهدف الأصليّ والنهائيّ، وكذا الأهداف المتوسّطة الّتي هي في الواقع وسائل أو خطوات في طريق الظفر بالغاية النهائية. ولا نستطيع التحدّث عن أفضل السبل والوسائل

(١) تاريخ در ترازو، ص٢٣٢ ـ ٢٣٣.

لتحقّق الغاية النهائية ولا نتمكن من إعداد خطّة للخطوات العملية إلاّ إذا كنّا ـ على الأقّل ـ قد عيّنا الخطوط الرئيسيّة لأهدافنا وهيّأنا مخطّطاً للمجتمع المطلوب لنا. وكلّما كان تحرّكنا نحو الهدف متّسماً بيقظة أكبر وبأُسلوب أكثر انسجاماً وأقلّ تضاداً، وكلّما كانت وسائل الظفر بالهدف أكثر مطابقةً للهدف نفسه، فإن عملنا يصبح عقلائيّاً وأكثر إنتاجاً بنفس ذلك المقدار.

وبالإضافة إلى ذلك «فإنّ اقتراح مثل هذه المخطّطات حتّى إذا كانت هي غير قابلة للتنفيذ [بصورة كاملة] فإنّ فيها هذه الفائدة لا محالة وهي أنها تضفي وضوحاً أكبر على بعض عيوب المجتمعات الموجودة وتحرّك همم الناس وتثير الرغبة فيهم لأصلاحها ورفعها. وعلاوة علىٰ ذلك فهي تعين أهل السياسة أيضاً في تقييم المجتمعات الموجودة، وتبيّن بين فترة وأُخرى أنه إذا سادت أنظمة أُخرىٰ في المجتمع فما هي النتائج المترتّبة عليها...، وحتّىٰ في عدد من هذه المخطّطات يكون الهدف هو نقد المجتمعات الموجودة ممّا يعتبره الراغبون في تحسين الأوضاع الإنسانيّة لوناً من البناء وليس عملاً هدّاماً»[1].

وحسبَ التعاليم والأحكام الإسلامية يمكن اقتراح مخطّط للمجتمع المثاليّ بحيث يكون جامعاً للخصائص الثلاث المذكورة فهذا المخطّط واقعيّ تماماً ومقرون بتعيين الطريق، وتحقّق المجتمع المثاليّ الّذي يصوّره هذا المخطّط قد تنبّأت به نصوصنا الدينيّة والمذهبيّة والهدف الأصليّ والنهائيّ للمجتمع المثالي الإسلاميّ هو التكامل الحقيقيّ للناس ممّا لا يحصل إلا نتيجة لمعرفة الله وعبادته والطاعة التامّة والدقيقة لأوامره ونواهيه واكتساب رضا الباري جلّ وعلا والتقرّب إليه، وجميع هذه المفاهيم هي مفاهيم مشكّكة وذات مراتب وكلّ مرتبة منها تجد لها مصداقاً في جماعة من الناس، وفي المجتمع المثاليّ الإسلاميّ على الأقلّ لا يُعصى الله سبحانه بصورة علنيّة، بمعنىٰ أن المخالفة للأحكام الإلهيّة وارتكاب الفسق والفجور لا يتمّ في حضور الآخرين. ومن الواضح أنه لا بدّ من بذل أقصىٰ الجهود وغاية ما في الوسع لتعليم الناس وتربيتهم بشكل لا تصدر فيه المعصية منهم حتّى في الخفاء والسرّ، إلاّ أنّ حدّ النصاب اللازم الذي لا مفرّ منه على كلّ

---

(١) تاريخ در ترازو، ص٢٣٣.

حال هو أن لا تحدث المعصية في الملأ العامّ. وأمّا المراتب الأرفع من هذه المرتبة فهي مرهونة بمدىٰ نجاح نظام التربية والتعليم، ومقدار الهمّة والإرادة التي يتمتّع بها الأفراد أنفسهم.

ولتعريف المجتمع المثالي الإسلاميّ يمكن القول انّه ذلك المجتمع الّذي تكون عقائد وأخلاق وأعمال أفراده منسجمةً مع التعاليم والأحكام الاسلامية، إلّا أنّ في هذا التعريف إجمالاً كبيراً وإبهاماً وافراً. كما أنه يمكن تقديم مخطّط مبسط تفصيليّ بحيث يضمّ جميع التفاصيل والجزئيّات، لكنّ مثل هذا المخطّط يحتاج إلى دراسات وتحقيقات موسّعة. وما نقدّمه نحن في هذا القسم هو شيء بين ذلك التعريف المجمل والمبهم جدّاً وهذا المخطّط التفصيليّ الضخم.



١ ـ مخطط المجتمع المثالي الإسلامي

إنّ الله تعالىٰ قد وعد بتحقّق المجتمع المثاليّ الإسلامي على وجه الأرض: **﴿وعد الله الّذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض كما استخلف الّذين من قبلهم ولَيُمكّنّن لهم دينهم الّذي ارتضىٰ لهم ولَيُبَدِّلنّهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾**[١].

إنّ ما يميّز هذا المجتمع المثاليّ الإسلاميّ عن سائر المجتمعات الّتي ظهرت على طول التاريخ البشريّ وسوف تظهر فيما بعد هو رؤيته الكونيّة وإيديولوجيّته فهذا المجتمع المثالي مجتمع يتشكّل من أفراد يسيرون في طريق سعادتهم وكمالهم الحقيقيّ ويبذلون غاية الجهد في سبيل ذلك، وبعبارة أُخرىٰ: إنّهم قد ظفروا بالهدف الأصليّ والنهائيّ المقصود من تكوُّن أيّ مجتمع.

ولمّا كان كلّ إنسان، خلال فترة حياته في هذا العالم، يتمتّع بأربعة أنواع من العلاقة هي: علاقته بالله تعالى، وعلاقته بنفسه، وعلاقته بالطبيعة (الجمادات والنباتات والحيوانات)، وعلاقته بالناس الآخرين، فإنّه يمكن استعراض خصائص المجتمع المثاليّ من خلال ذكر خصائص العلاقات الأربعة لكلّ فرد من أفراد هذا المجتمع.

١ ـ **علاقة الفرد بالله تعالى**: ففي المجتمع المثاليّ الإسلاميّ يكون كلّ فرد مؤمناً بوجود ووحدة خالق العالم، ومن ناحية معرفة الوجود لا بدّ أن يكون معتقداً

---

(١) سورة النور، الآية(٥٥).

بأنه المنبع الأخير لوجود سائر الموجودات، ومن جملتها الإنسان، وأن ينظر إلى نفسه بما أنه موجود يكتسب وجوده منه سبحانه. وبعبارة أُخرى فهو مُذعِن بعلاقة الخالق والمخلوق بين الله تعالىٰ وجميع الأشياء والأشخاص، ومن جملتهم هو.

ويعتقد كذلك بأن الله تعالىٰ قد أقام علاقة مع الإنسان بواسطة «الوحي» و«تنزيل الآيات»، ويتعيّن على الإنسان أن يقيم علاقة معه سبحانه بواسطة «الدعاء والمناجاة والصلاة» وسائر مناسك وشعائر العبادة.

ويعترف أيضاً بأنّ الله تعالىٰ «ربُّه»، وهو «عبدٌ» خالص لله جلّ وعلا. فللّه سبحانه القوّة والقدرة والسلطة والجبروت والشوكة والجلال بشكل مطلق، والإنسان لا بدّ أن يظهر له غاية الضعف والعجز والخضوع والخشوع والطاعة والاتّباع. ولا ينبغي للإنسان في مقابل الله تعالى أن يظهر العُجب والكِبر والتمرّد والعصيان والغنىٰ والاستقلال.

ويعتقد بأنّ لله عفواً وغفراناً وإحساناً ولطفاً ورحمة وإنعاماً. وله كذلك بلاء وعذاب وقهر وغضب وعدالة ومجازاة وانتقام. ومن هنا يجب على الإنسان أن يكون «شاكراً» و«متّقياً» ورعاً خائفاً من الله أيضاً.

وعلى الإجمال يمكن القول انّ كلّ فرد في المجتمع المثاليّ الإسلامي هو «موحّد» و«مؤمن» ومشمئزٌ حقيقة من «الشرك» و«الكفر» وهارب منهما. فالشرك والكفر هما المؤدّيان إلى هلاك المجتمعات ودمارها. والله تعالىٰ يعدّ السبب في هلاك كثير من المجتمعات هو إشراك أكثريّة أفرادها: **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبةُ الّذين من قبلُ كان أكثرُهم مشركين﴾**[1].

وفي سبعة مواضع من سورة الشعراء يعدّ الله السبب في نزول العذاب على بعض الأقوام السابقين وتدميرهم هو عدم إيمان أكثر أفراد كلّ قوم من هذه الأقوام، أي كفرهم وشركهم.

---

(١) سورة الروم، الآية(٤٢).

﴿إنّ في ذلك لآية وما كان أكثرُهم مؤمنين﴾[1].

وبغض النظر عن هذا ففي نفس تلك الآية الّتي تتضمّن الوعد بتحقّق المجتمع المثاليّ قد لاحظنا أنه تَعدّ الهدف الأصليّ والنهائي لتحقّق ذلك المجتمع هو العبوديّة لله سبحانه وعدم الشرك به. وبعبارة أُخرىٰ فأهم ميزة للمجتمع المثالي هي عبادة الواحد ونفي الكفر والشرك. وأساساً فإنّ الهدف من خلق الناس والغرض من جميع الأمور والشؤون الفرديّة والاجتماعية في حياة الإنسان هو معرفة الله وعبادته والارتباط الأقرب والأشدّ استحكاماً بين الله تعالىٰ والإنسان. فلا بدّ أن يكون هذا الغرض والمقصود ملحوظاً دائماً وأن تُنظّم جميع الأفعال بحيث تؤدّي إلى الظفر به.

٢ ـ **علاقة الفرد بنفسه**: فكلّ فرد في المجتمع المثاليّ يعلم أنّ ما عنده وما تحت تصرّفه ـ سواء أكان جسماً وبدناً أم نفساً وروحاً ـ فهو أمانة إلهيّة، ولا بدّ من التعامل معه كما يتعامل الأمين مع الوديعة المودعة لديه. فالإنسان لا يحقّ له التصرّف في بدنه وروحه كما يشاء هو ويحلو له، وإنّما هو مكلّف بالإعتراف بالتصرفات الّتي أجازها الله تعالى ثم العمل بها بعينها فحسب.

٣ ـ **علاقة الفرد بالطبيعة**: ففي المجتمع المثاليّ يتّخذ كلّ فرد لنفسه في مقابل الطبيعة ـ أي الجمادات والنباتات والحيوانات ـ موقفين مهمّين جدّاً: أحدهما كونه أميناً من قِبل الله، والثاني أنّه خليفة الله في الأرض. وبعبارة أُخرىٰ فهو يبذل غاية جهده لئلا تضيع النعم الإلهيّة في الطبيعة ولئلا يهلك الحرث والنسل، وهو يحاول بكلّ ما أُوتي من قوّة لتنمو وتتكامل الموجودات الطبيعيّة وتتفتّح قواها واستعدادتها وتصل إلى الفعليّة بشكلٍ أكبر وأفضل مهما أمكن ذلك. وصحيحٌ أنّ للطبيعة مسيرةً خاصّة وإن لم يتدخّل الإنسان فيها فهي تتّجه نحو كمالها ونضجها، إلاّ أنّ الله سبحانه قد أراد من الإنسان أيضاً أن يُساهِم ويكون له تأثير في

---

(١) ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠ وتستفاد هذه الملاحظة سن مثل هذه الآيات وهي أنّ الاتجاه السائد في المجتمع هو الّذي يُتخذ معياراً للحكم عليه، وأمّا رغبات وأفعال الأقليّة من الأفراد فيه فهي لا تُلحظ في مقابل الحكم على كل المجتمع.

هذه المسيرة: فهو يحول دون تضييعها وإتلافها والإسراف والتبذير بها ويقوم أيضاً بـ«تعمير الأرض» ويحسّن بذور النباتات وأجيال الحيوانات حتّى تظهر وتبرز النعم الإلهية بشكلٍ أكثر وأفضل، و... ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾[1].

إذن فالناس في المجتمع المثاليّ أُمناء وخلفاء الله بالنسبة للطبيعة، ولكي ينهضوا بهذين الأمرين المهمّين الخطيرين لا بدّ أن يتعلّموا بشكلٍ أكبر وأفضل الأحكامَ والتعاليم الإلهيّة المتعلّقة بهذا المجال وأن يلمّوا بالعلوم والفنون والصنائع والحرف ذات العلاقة بالموضوع.

٤ ـ **علاقة الفرد بسائر الناس**: فكلّ فرد في المجتمع المثاليّ يبني جميع علاقاته مع سائر الأفراد على أساس أصلين هما «القسط والعدل» و«الإحسان». ومقتضىٰ أصل «القسط والعدل» ـ وهو أهمُّ بكثير من أصل «الإحسان» ـ هو أن يلاحظ كلّ فرد حقوق وصلاحيات وكذا تكاليف ووظائف نفسه والآخرين دائماً ويراعيها في مقام العمل بشكل مستمرّ.

والله سبحانه يَعدّ الجور والظلم سبباً لزوال المجتمعات وهلاكها: ﴿... **هل يُهلك إلاّ القوم الظالمون**﴾[2].

ولمّا كانت علاقات الفرد مع سائر الأفراد تتمّ في إطار الركائز الاجتماعية لذا فنحن نلقي نظرة مجملة ومختصرة جدّاً على الركائز في المجتمع المثاليّ من ناحية الكمّ والكيف.

أ ـ **ركيزة العائلة**: ففي المجتمع المثالي تُبذل جهود جبّارة في سبيل تحكيم وتقوية بناء العائلة والحيلولة دون تبعثر وتشتّت ـ النواة الاجتماعيّة المهمّة جدّاً وبالإضافة إلى هذا ففي هذا المجتمع يجري الحثّ والترغيب في تشكيل العائلة ولا

---

(١) سورة هود، الآية(٦١).

(٢) سورة الأنعام، الآية(٤٧) المقصود بـ«الظلم» هنا هو المستعمل في الحوار العرفيّ، أي الظلم العمليّ للناس الآخرين، لكنّ للظلم معنىٰ أوسع من هذا بكثير حيث يكون له مصداق في الأنواع الأربعة من علاقات الفرد وفي مجال العقيدة ومجال العمل أيضاً، وبهذا المعنىٰ يغدو الشرك لوناً من الظلم: ﴿**إنّ الشرك لظلم عظيم**﴾ (لقمان، ١٣).

يدّخرون وسعاً في بناء هذه النواة الاجتماعيّة بصورة تُحقّق جميع الأهداف المقصودة منها على أفضل وجه.

ب ـ **ركيزة الاقتصاد**: ففي المجتمع المثاليّ يتمّ ترويج وإشاعة جميع العلوم والمعارف والفنون والصنايع النافعة لتحسين نشاطات الأفراد الاقتصاديّة، حتّىٰ يَعرف الناس بشكل جيّد كيف يستطيعون إصلاح أوضاعهم وأحوالهم الاقتصادية.

جـ ـ **ركيزة السياسة والحكومة**: وفي المجتمع المثاليّ يتمّ تعيين كلّ فرد في مكانه المناسب له في سلسلة مراتب موظّفي ومسؤولي شؤون المجتمع بكلّ دقّة، وحَسَب كميّة وكيفيّة ما يتمتّع به من علم وأخلاق وعمل. وبعبارة أُخرىٰ: إنّ مدىٰ علم كلّ فرد بتعاليم وأحكام الدين الإسلاميّ الحنيف، وبالأوضاع والأحوال السياسيّة والاجتماعية والثقافيّة في المجتمع وفي العالم، وإلمامه بواحد من العلوم والفنون المختلفة، وكذا مدىٰ إيمانه وتعبّده وتقواه وعدالته ـ كلّ هذه الأُمور بمجموعها تبيّن حقَّه في التصدّي لأيّ واحد من المناصب السياسيّة والاجتماعيّة المختلفة. والفرد كلّما ازداد حظّه من هذه الامتيازات فإنّه يقترب أكثر إلى رأس الهرم في القدرة السياسيّة والاجتماعيّة وبناءً على هذا فقائد المجتمع سوف يكون أكثر أفراد ذلك المجتمع وعياً وإيماناً وتعبّداً وتقوىً وورعاً وعدالة. وبهذه الصورة سوف تتحقّق ركيزة الحكومة والسياسة بأحسن شكل، ولمّا كانت هذه الركيزة ذات أثر عظيم على سائر الركائز ـ سواء أكان ذلك بتدخُّلٍ مباشر أم بواسطة وضع البرامج والسياسات والإرشاد والتنظيم ـ فإنّ الركائز الأُخرىٰ سوف تتشكّل علىٰ أحسن وجه.

د ـ **ركيزة الحقوق**: إنّ الركائز الثلاث ـ وهي العائلة والاقتصاد والسياسة والحكومة ـ إذا أردنا أن تنتظم أُمورها وشؤونها علىٰ وجه صحيح ومشروع فهي بحاجة ماسّة إلى ركيزة الحقوق. فالّذين يعيشون في المجتمع المثاليّ ويتمتّعون بأكثر قسط من العالم بالتعاليم والأحكام الإسلاميّة عموماً والقوانين والمقرّرات الفقهيّة والحقوقيّة الإسلاميّة خصوصاً يعرفون جيّداً الأوضاع الأحوال السائدة في مجتمعهم وسائر المجتمعات والعالَم بأجمعه في الأبعاد المختلفة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافية والاجتماعيّة، ويكونون مؤمنين متعبّدين متّقين عدولاً،

ومتميّزين بالعقل والتدبير اللازمين، ويقومون بتطبيق الأُصول والأُسس والمعايير والموازين الحقوقيّة الإسلاميّة ـ بعد معرفتها ـ علىٰ الأوضاع والأحوال الموجودة، وبهذه الطريقة يعيّنون نظاماً حقوقيّاً كاملاً وعادلاً بحيث يستطيع تبيين ما للأفراد من حقوق وما عليهم من واجبات اجتماعيّة ويتمكّن أيضاً من حلّ وفصل الاختلاف والمنازعات التي تحدث بينهم.

هـ ـ ركيزة التربية والتعليم: إنّ الركائز الأربع الّتي أشرنا إليها لحدّ الآن محتاجة كلّها إلى ركيزة التربية والتعليم. وفي المجتمع المثاليّ تقوم ركيزة التربية والتعليم بتعريف كلّ فرد بكمّ وكيف علاقته بالله تعالى وبنفسه وبالطبيعة وتربيته بشكلٍ لا ينحرف معه في كلّ مورد من المواقف العقائديّة والأخلاقيّة والعمليّة الّتي يجب أن يتّخذها، وتعلّمه كميّة وكيفيّة العلاقات الاجتماعيّة الّتي تقوم بين الأفراد، وترّبيه بحيث يتعوّد على احترام حقوق الآخرين وواجباتهم الاجتماعيّة ولا يدوس عليها بقَدمه في مقام العمل.

وفي المجتمع المثاليّ تنهض ركيزة التربية والتعليم بتعليم كلّ واحد من الأفراد أُصول وأُسس الرؤية الكونيّة والإيديولوجيّة الإسلاميّة قبل كلّ شيء: فما يجب معرفته بالنسبة لله تعالى (التوحيد) هو أنّ للإنسان ـ بغضّ النظر عن جسمه وبدنه ـ نفساً وروحاً يشكّل حقيقته وهو أبديٌّ وخالد، ولا يحصل تكامله إلّا نتيجةً لأفعاله الاختياريّة، وسيجد الإنسان جزاء (من ثواب أو عقاب) أعماله الحرّة المختارة في عالم آخر (المعاد) ولا تؤدّي إلىٰ السعادة الخالدة والكمال الأبدّي إلّا العقائد والأخلاق والأفعال المطابقة لتعاليم وأحكام الله تعالى ممّا أنزله بواسطة الوحي على جميع أنبيائه ولا سيّما نبيّ الإسلام الأكرم ﷺ (النبوّة)، وأنّ الهدف والغرض من خلق الإنسان هو أن يكسب رضا الله تعالى ويقرّب إليه وينال كماله الحقيقيّ بواسطة أفعاله الاختياريّة، وأنّ بعض كمالات الإنسان قابلة للتحصيل في الحياة المنفردة والمنعزلة أيضاً وإن كان حصولها أسهل في الحياة الجماعيّة، بينما البعض الآخر من كمالاته لا يمكن أن تظهر إلّا في الحياة الاجتماعية وأساساً فإنّ موضوعها هو العلاقات والارتباطات الاجتماعيّة، والهدف الأصليّ والنهائي من الحياة الاجتماعيّة وتشكيل المجتمع وهو تحصيل هذه الفئة الثانية من الكمالات، وما هي ألوان السلوك الّتي يعدّها النظام القيميّ الإسلاميّ

حسنة وما هي ألوان السلوك الّتي يعدّها رديئة.

وبعد أن تُقدِّم ركيزةُ التربية والتعليم لأفراد المجتمع هذا الحدّ اللازم من المعارف الدينيّة والمذهبيّة وتطرد من أذهانهم الشبهات الّتي تدور حولها فإنّها تربّي الناس وتصوغهم حسب هذه المعارف وتُحقّق لهم التقدّم في مضمار الأخلاق والعمل والمعنويّات.

وبعد تعليم الناس أُصول وفروع دينهم ومذهبهم وتربيتهم على أساسها ـ وهي أخطر مهمّة تقوم بها ركيزة التربية والتعليم ـ يصل الدور إلى تعليم العلوم والمعارف والفنون والحِرَف والصنايع اللازمة لسدّ الاحتياجات الماديّة والاقتصاديّة. فمن وجهة نظر الإسلام كما أنّ الجسم وسيلة للروح فإنّ ما يتعلّق بالبدن والجسم والمادّة لا بدّ من جعله وسيلة لتعالي الإنسان وتكامله معنوياً ونفسيّاً وروحيّاً. ومن هنا أصبح الالتفات والاهتمام بالشؤون الماديّة والجسميّة والبدنيّة للإنسان متأخّراً من حيث الرتبة والقيمة عن الاهتمام بالمعنويّات والروح والأخلاق، وإن كان من الممكن أن لا يكون متأخّراً عنها من حيث الزمان، بل وحتّى قد يكون تأمين بعض الاحتياجات الماديّة والاقتصاديّة متقدّماً من حيث الزمان على أيّ لون من ألوان التعليم والتربية المعنويّة والأخلاقيّة.

والفرد في المجتمع المثاليّ لا ينحصر تفكيره في مصالحه ومنافعه الشخصيّة ولا يتصوّر أنّ سائر الأفراد هم وسائل لتأمين وتحصيل مشتهياته واحتياجاته، وإنّه ينظر إلى الآخرين بعنوان أنهم عباد الله تعالى ويحاول جهدَ إمكانه تحقيق الهدف من الوجود وهو الرقي والتكامل الحقيقيّ لجميع الناس على أفضل وجه. ولهذا فهو يشعر بالمسؤوليّة إزاء سائر الأفراد أيضاً. وبناءً على هذا فجميع الأفراد في المجتمع المثاليّ بلا استثناء يتبادلون فيما بينهم التعليم والتربية، ويُخصّص جانب عظيم من علاقاتهم وارتباطاتهم لـ«التزكية» و«التعليم» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«التواصي بالحقّ» و«التواصي بالصبر». وبهذه الصورة فالمجتمع المثالي يتركّب من مجموعة أفراد واعين مؤمنين متعبّدين متّقين عدول يُعتبرون مصاديقَ لقوله تبارك اسمه: «الّذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات»، بمعنىٰ أنهم قد آمنوا بتعاليم الإسلام وأحكامه وقد طبقّوا عمليّاً النظام القيميّ والسلوكي لهذا

الدين المقدّس، سواء أكان ذلك في مجال الأخلاق أم في مجال الحقوق إلاّ أنّ لهذا المجتمع المثاليّ الموحّد ـ الّذي شرط تحقّقه إيمان الناس وعملهم الصالح ـ أعداءً ومخالفين أيضاً يحاولون سلبَ هذه الميزة منه، وهي كونه موحّداً. ويواجه أفراد المجتمع المثاليّ هؤلاء الأعداء بكلّ شدّة وحَسم، وذلك لأنّهم أخطر بدرجاتٍ وأكثر ضرراً من الناهبين لأموال الناس والمعتدين على أعراضهم ومختصّاتهم، فكلّ هذه الأمور لا تكتسب قيمة إلاّ تحت مظلّة الهدف الأصليّ والنهائيّ للحياة وهو معرفة الله وعبادته.

فأرفع ألوان الجهاد والدفاع وأرقاها هو ذلك الجهاد والدفاع الّذي يتمّ ضدَّ من ينوون محاربة إيمان الناس وتوحيدهم: ﴿**وقاتلوهم حتّىٰ لا تكون فتنة ويكون الدين كلّه لله**﴾[1]، وتشبهها أيضاً الآية ١٩٣ من سورة البقرة.

ويكون المجتمع المثاليّ علىٰ أُهبة الاستعداد دائماً ومن كلّ جهة لإعلاء كلمة الله والدفاع عن كيان الأُمّة والمحافظة على أموال أفراده وأنفسهم وأعراضهم ومقدّساتهم: فهو يتمتّع بروح الغيرة والحميّة والإيثار ونكران الذات والشجاعة والبسالة والتضحية والبذل والشهادة، ويكون مزوَّداً بجميع العلوم والفنون. والصنايع والحِرَف اللازمة لتسيير وإدارة أُمور الحرب والدفاع بصورة ناجحة، ومسلّحاً بجميع الأسلحة الضروريّة لكسر شوكة الأعداء والمخالفين: ﴿**وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوَّ الله وعدوَّكم...**﴾[2].

وبهذا الاستعداد التامّ والكامل يأمن المجتمع المثاليّ من كلّ لون من ألوان الخوف، وذلك لأنّ أيّ عدوّ خارجيّ عندئذ لا يجرؤ على التعدّي عليه وانتهاك حرمته. (وأفراده أيضاً لا يظلم بعضهم بعضاً لأن الأكثريّة منهم تقيّة وعادلة، والأقليّة الظالمة الّتي لا تقوى لها فهي لا تبادر إلى الظلم خوفاً من الجهاز الحاكم القائم على أساس العدل والميزان والقسط، وعلى هذا فسيكون الأمن الداخلي مستتبّاً كذلك).

---

(١) سورة الأنفال، الآية(٣٩).

(٢) سورة الأنفال، الآية(٦٠).

والله جلّ ذكره يَعد المؤمنين والموحّدين الّذين تعرّضوا للهجوم والظلم بالدفاع والمساعدة إذا هم نصروه وهو سبحانه يصفهم بقوله: ﴿**الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهوا عن المنكر**﴾[1] وهذا يعنيّ:

أوّلاً: انّهم يولون العبادة لله تعالىٰ وتقوية العلاقة به أهميّةً فائقة.

ثانياً: انّهم يتقصّون الاحتياجات الماديّة والاقتصادية للآخرين ويسعَون في رفعها.

ثالثاً: يفرضون رقابة شديدة ومؤكّدة حتى لا يسقط الناس في أحضان الرذيلة والانحراف في العقائد والأخلاق والأعمال. ونستطيع الادّعاء أنّ جميع خصائص المجتمع المثاليّ الإسلاميّ هي متفرّعة من هذه الميزات الثلاث الأصليّة.



---

(١) سورة الحجّ، الآية(٤١).

القسم الثاني عشر

السنن الإلهية في تدبير المجتمعات

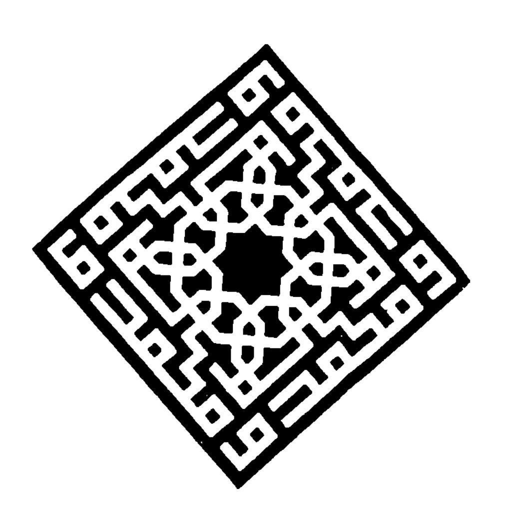
وهو يشمل :

المقدّمة

١ ـ السنن المطلقة

٢ ـ السنن المقيّدة والمشروطة





المقدمة

في الأقسام الأحد عشر الماضية تناولنا بحوثاً من علم الاجتماع وفلسفة علم الاجتماع، وأمّا في هذا القسم فنحن نستعرض عدداً من قوانين علم الاجتماع في القرآن الكريم، وذلك تحت عنوان «السنن الإلهيّة في تدبير المجتمعات».

ويمكن القول أنّ من معاني كلمة «السنّة» هو المسلك والطريقة والأُسلوب الّذي يتّصف بالاستمرار. وقد استُعملت هذه الكلمة بهذا المعنىٰ في اللغة العربيّة وفي القرآن الكريم في مورد الإنسان ومورد الله تعالى كذلك، وبهذا المعنىٰ تطلق «السنّة» في علم «أُصول الفقه» على قول وفعل وتقرير المعصومين سلام الله عليهم أجمعين وهو الّذي تحكي عنه الأحاديث والروايات.

وأمّا تسمية قوانين علم الاجتماع في المدرسة الإسلاميّة باسم «السنن الإلهيّة في تدبير المجتمعات» فهو اقتباس من القرآن الكريم. وصحيحٌ أنّ القرآن الكريم يستعمل لفظ «السنّة» في مجال نزول العذاب على الأقوام والمجتمعات المبطلة والكافرة والمشركة والظالمة والفاسقة والفاجرة إلاّ أنّنا لمّا كنّا لا نعدّ أيّ واحد من الأفعال الإلهيّة عبثاً وجزافاً ومن دون حساب أو كتاب، وإنّما نعدّها جميعاً قائمة على أساس ضوابط نابعة من صفة «حكمته»، فنحن نستطيع اتّخاذ اصطلاح «السنّة الإلهية» بمعنى أوسع وإطلاقها على «الضوابط السائدة في الأفعال الإلهيّة» أو «الأساليب الّتي يستخدمها الله تعالى في إدارة وتدبير أُمور العالم والإنسان».

وكما أسلفنا القول فالقرآن الكريم ينسب «السنّة» لله سبحانه وينسبها للإنسان كذلك. ونصادف في هذا الكتاب الشريف تعبيراتٍ من قبيل «سنّة الله» و«سنّتنا» وتعبيرات مثل «سنّة الأوّلين» و«سنّة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا» و«سنن الّذين من قبلكم».

ولا ينبغي أن يؤدّي هذا الأمر إلى توهّم أنّ هناك نوعين من السنّة. وإنّما هناك في الواقع سنّة واحدة يمكننا لحاظ نسبتها إلى «الفاعل» فتضاف إلى الله عزّ وجلّ، أو لحاظ نسبتها إلى «القابل» فتضاف إلى الناس (وللإضافة يكفي أدنىٰ مناسبة).

ثمّ إنّنا عندما نتحدّث عن «سنّة إلٰهيّة» فليس مرادنا أنّ الفعل الكذائيّ الخاصّ يصدر من الله تعالىٰ بصورة مباشرة ومن دون واسطة، وإنّما من الممكن أن تكون قد توسّطت في ذلك أسباب ووسائل عديدة، سواء أكانت طبيعيّة وعاديّة أم هي فوق الطبيعية وغيبيّة، لكنّ الفعل مع ذلك يُنسب إلى الله سبحانه. فالله تعالى في القرآن الكريم ينسب لنفسه الأفعال والانفعالات وردود الأفال الطبيعيّة والظواهر الماديّة أيضاً، وذلك لترسيخ وتقوية رؤيتنا واتّجاهنا الإلهيّ والتوحيديّ. وهكذا فهو ينسب لنفسه الظواهر الإنسانيّة ـ من فرديّة واجتماعيّة ـ لكي ينقلنا إلى آفاق التوحيد الأفعاليّ فمثلاً ينسب لنفسه قمع وهزيمة قوم من الناس، وإن كان ذلك قد تمّ بواسطة قوم آخرين، سواء أكان القوم المهاجمون والغالبون من أهل الحقّ أم من أهل الباطل. ومن هذه الرؤية نحن نعدّ ونسمّي القوانين اجتماعيّة بالسنن الإلهيّة في تدبير المجتمعات البشريّة.

وأساساً فالسنن الإلهيّة يمكن تقسيمها ـ بالتقسيم الأوّليّ ـ إلى قسمين:

إحداهما السنن الأُخرويّة، وهي الّتي تتعلّق بحياة الناس في ذلك العالم الأبديّ والجزاء الأخرويّ ـ من ثواب أو عقاب ـ على أعمالهم. ولمّا كان علم الاجتماعي يتناول دراسة سلوك الناس الاجتماعيّ والآثار والنتائج المترتّبة عليه في هذا العالم فهو بطبيعة الحال لا يرتبط بهذه الطائفة من السنن.

والقسم الآخر هو السنن الدنيويّة المتعلّقة بحياة الناس في هذا العالم. وهذه

السنن الدنيويّة أيضاً تنقسم بدورها إلى قسمين :

أحداهما السنن الدنيويّة المختصّة بالسلوك الفرديّ ، ولهذا فإنّها لا علاقة لها ببحوث علم الاجتماع .

والقسم الثاني هو السنن الدنيويّة الّتي لا اختصاص لها بالسلوك الفرديّ ، وهذا يعني أنّها إمّا أن تكون مختصّةً بالسلوك الاجتماعي أو أنها تشمل السلوك الفرديَ والاجتماعيّ كليهما . وفي هذا القسم لا نتناول بالدراسة والبحث إلاّ هذه الفئة من السنن الدنيويّة .



١ ـ السنن المطلقة

إنّ الهدف من خلق الإنسان ـ من وجهة النظر الإسلاميّة ـ هو أن يتكامل بواسطة أفعال الإختياريّة. ومن وجهة النظر هذه يكون الهدف النهائيّ هو التقرّب إلى الله تعالىٰ، والهدف المتوسّط هو اكتساب رضاه والتعبّد له. ولله سبحانه «سنن مطلقة» لتقريب الناس إلى هذه الأهداف وتوفير وسائل تحقيقها، وأهمّها وأكثرها أصالةً سنّتان: إحداهما سنّة الهداية بواسطة الأنبياء، والأخرىٰ سنّة الاختبار والامتحان.

١ ـ **سنّة الهداية بواسطة الأنبياء**: ولسنّة الهداية معنىٰ أعمّ وأشمل بحيث لا تصبح ميزة اجتماعيّة، وإنّما هي أمر متعلّق بتدبير أرجاء العالم بأسرها، ويتلخّص هذا المعنىٰ بأنّ الله تعالىٰ قد هدىٰ جميع الموجودات:

﴿ربُّنا الّذي أعطىٰ كلَّ شيء خَلْقَه ثمّ هدىٰ﴾[(١)] .

ولسنّة الهداية أيضاً معنىٰ محدود جدّاً وضيّق، ولا يعتبر ميزةً اجتماعيّة كذلك وإنّما هو خاصّة فرديّة، وهو أنّ الله سبحانه قد منح كلَّ فرد من الأفراد عقلاً ليدرك به الحقائق ـ بنحو أو بآخر ـ ويميّز الحسن من السّيء: **﴿وهديناه**

---

(١) سورة طه، الآية(٥٠).

النجدين﴾[1] .

وكلا هذين المعنيين ليس مقصوداً هنا من «سنّة الهداية». والمقصود منها في هذا المجال هي الهداية ذات الصفة الاجتماعيّة، أي هداية الناس بواسطة الأنبياء.

لماذا نعدّ هداية الناس بواسطة الأنبياء سنّةً اجتماعية؟ لأنّه يستفاد من القرآن الكريم والروايات الواردة عن المعصومين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ أنّ بعث وإرسال الأنبياء والرسل كان إلىٰ المجتمعات ولم يكن إلى الأفراد، والشواهد التاريخيّة تؤيّد ذلك أيضاً. وبعبارة أُخرىٰ كلُّ واحد من الأنبياء كان يرسَل لهداية أحد المجتمعات سواء أكان مجتمعاً صغيراً أم كبيراً، وليس لهداية كلّ واحد من أفراد ذلك المجتمع.

قد يقال: إنّ هداية المجتمع ليس لها من معنىٰ سوىٰ هداية كل واحد من أفراده، ولا يمكن الادّعاء بأنّ مجتمعاً قد نال الهداية إلّا إذا كان جميع أفراده قد اهتدوا.

لكنّ هذا القول لو كان صحيحاً للزمنا الاعتراف بأنّ أيَّ نبيّ لم ينجح في هداية أيّ مجتمع على الإطلاق، لأنّه كان هناك دائماً عدد من الأفراد في كلّ مجتمع لم يحظوا بنصيب من الهداية الإلهيّة، لأسباب متعدّدة: فإمّا أنّهم لم يسمعوا من الأساس بدعوة الأنبياء، وإمّا أنّها قد وصلت إليهم محرّفة. والواقع أنّ مفاد سنّة «هداية الناس بواسطة الأنبياء» هو أنّ الله تبارك وتعالىٰ يرسل إلى كلّ أُمّة نبياً ليهديهم ويرشدهم بالطرقِ العاديّة وبالمقدار المتيسّر له، وتتحقّق هداية الأُمّة حتّى لو بقي بعض أفراد محروماً من هداية وإرشاد أنبيائهم لأيّ سبب كان، عن قصور أم تقصير. فتصوّر أنّ سنّة الهداية بواسطة الأنبياء فرديّة يعادل هذا الزعم الباطل وهو أنّ جميع أفراد الناس قد اهتدوا علىٰ يد أنبياء الله.

وأمّا كون هذه السنّة ابتدائيّة ومطلقة، من دون قيد ولا شرط، فهو بسبب أنّ إرسال الأنبياء ليس معلولاً لأفعال الناس وسلوكهم، والشاهد على ذلك أنّ أوّل

---

(١) سورة البلد: ١٠ ولعلّ الآية الشريفة (٨) من سورة الشمس ناظرة أيضاً إلى هذا المعنىٰ للهداية: «فألهمها فجورها وتقواها».

إنسان خُلق، وهو آدم على نبيّنا وآله وعليه السلام، كان بنفسه نبيّاً. ويستفاد من القرآن الكريم أنّ كلّ أُمّة قد أُرسل إليها نبي: **﴿ولكلّ أُمّةٍ رسول﴾**[1].

﴿ولقد بعثنا في كلّ أُمّة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾[2].

﴿وإن من أُمّة إلّا خلا فيها نذير﴾[3].

لكنّنا لا نعرف ما هو المعيار لـ«الأُمّة» التي قد أُرسل لها قطعاً نبيّ (أو أنبياء)، وبعبارة أُخرىٰ فمن هذا الموضوع المسلّم وهو أنّ كلّ أُمّة قد كان لها نبيّ قطعاً لا يمكن الاستنتاج أنّ كلّ فئة أو مجتمع أو مجموعة من الناس قد كان لها نبيّ حتماً، وذلك لأنّ «الأُمّة» بالاصطلاح القرآنيّ لا تنطبق تماماً وبصورة دقيقة علىٰ أيّ واحد من هذه الاصطلاحات المعروفة وهي: القصبة والقرية، والضاحية، والمدينة والمحافظة والولاية والدولة والقارّة و... ويؤيّد ما ذكرناه أنّ القرآن الكريم لا يدّعي أنّه قد أُرسل إلى كل مجموعة من الناس نبيٌّ، كما يستفاد من هذه الآية الشريفة: **﴿ولو شئنا لبعثنا في كلّ قرية نذيراً﴾**[4].

وعلىٰ أيّ حال فسنّة «الهداية بواسطة الأنبياء» لا تقتضي سوىٰ أن يبعث رسول في كلّ واحدة من «أمّ القرىٰ» ومركز عدّة قرىٰ: **﴿وما كان ربّك مُهلكَ القُرىٰ حتّىٰ يبعث في أُمّها رسولاً يتلو عليهم آياتنا﴾**[5].

أي إنّ القرى والمجتمعات الّتي نزل عليها العذاب الإلٰهيّ والغضب السماويّ هي الّتي قد بُعث الأنبياء إلى مراكزها، وليس إلى كلّ قرية ومجتمع منها.

وهناك سنّة أُخرىٰ من السنن الإلهيّة في تدبير المجتمعات، وهي مطلقة ـ من دون قيد ولا شرط ـ لكنّها ليست أصليّة ويمكن عدُّها فرعاً من سنّة الهداية بواسطة الأنبياء وهي أنّ الله تعالى يبتلي الناس بالشدائد والمصاعب، بصورة مقارنة ومعاصر لإرسال الأنبياء، وذلك لإعداد الأرضية النفسيّة عندهم أكثر لقبول دعوة

---

(١) سورة يونس، الآية(٤٧).
(٢) سورة النحل، الآية(٣٦).
(٣) سورة فاطر، الآية(٢٤).
(٤) سورة الفرقان، الآية(٥١).
(٥) سورة القصص، الآية(٥٩).

الحقّ والاستجابة للأنبياء: **﴿ولقد أرسلنا إلىٰ أُمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضرّاء لعلّهم يتضرّعون﴾**[1].

﴿وما أرسلنا في قرية من نبيّ إلاّ أخذنا أهلها بالبأساء والضرّاء لعلّهم يضّرّعون﴾[2].

٢ ـ **سنّة الاختبار والامتحان:** لكي تتحقّق سنّة الامتحان ـ الّتي علاوة على كونها ذات صفة اجتماعيّة فهي جارية في الشؤون الفرديّة أيضاً ـ لا بدّ أن توفّر للناس أرضيّة ارتكاب الأفعال الاختياريّة وانتخاب الطريق والأُسلوب، ولابدّ أن تُجعل أشياءُ تحت تصرُّفهم حتّىٰ يُمتحنوا بواسطتها. ووسائل الامتحان هذه تشمل الأشياء الّتي يحبّها الناس ويميلون إليها، والاشياءَ الّتي لا يحبّونها ولا يرغبون فيها. وبعبارة أُخرىٰ لتحقُّق الامتحان لا بدّ دائماً من وجود اللّذات والأُمور السعيدة ووجود الآلام والأمور التعيسة، حتّىٰ تصبح وسيلةً لاختبار الناس. فالناس مكلّفون بأن يقطعوا النظر عن بعض اللّذات وأن يصبروا على بعض الآلام والصعوبات، وبهذه الطريقة يتمّ امتحانهم. إذن وجود اللّذات والسعادات وكذا الآلام والمشقّات أصل وأساس في الحياة الدنيويّة، وهو أمر ملحوظ في صلب التدبير الإلٰهيّ، وليس الواقع مبنيّاً علىٰ هذا الأصل وهو أن يكون جميع الناس سعداء ومرفّهين في هذه الدنيا لكنّ هناك مجموعة من العلل العارضة الّتي تؤدّي إلى ظهور الآلام وأنواع الإخفاق في هذه الحياة، ولا هو مبنّي علىٰ هذا الأصل وهو أن يكون جميع الناس بؤساء وملازمين للعذاب والشقاء إلاّ أنّ هناك مجموعةً من العوامل العَرضيّة الّتي تسبّب ظهور السعادات وألوان النجاح.

وهذه نماذجُ من الآيات الكريمة الّتي تتحدّث عن سنّة الامتحان والاختبار:

﴿ولَنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات﴾[3].

﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنّةَ ولمّا يأتِكم مَثَلُ الّذين خَلوا من قبلكم مسّتهم

(١) سورة الأنعام، الآية(٤٢).

(٢) سورة الأعراف، الآية(٩٤).

(٣) سورة البقرة، الآية(١٥٥).

البأساءُ والضرّاء وزُلزلوا حتّى يقول الرسولُ والّذين آمنوا معه متىٰ نصر الله ألا إنّ نصر الله قريب﴾[١] .

﴿. . . وتلك الأيام نُداولها بين الناس وليعلم الله الّذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداءَ والله لا يحبّ الظالمين☆ وليمحّص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين☆ أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يَعلمِ الله الّذين جاهدوا منكم ويعلَم الصابرين﴾[٢] و[٣]

﴿لتُبلوّن في أموالكم وأنفسكم﴾[٤] .

﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة﴾[٥] .

﴿أم حسبتم أن تُتركوا ولمّا يعلم الله الّذين جاهدوا منكم ولم يتّخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجةً والله خبير بما تعملون﴾[٦] .

﴿وما أرسلنا من قبلك إلاّ رجالاً نوحي إليهم من أهل القرىٰ أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الّذين من قبلهم ولَدارُ الآخرة خيرٌ للّذين اتّقوا أفلا تعقلون☆ حتّى إذا استيئس الرسل وظنّوا[٧] أنّهم قد كُذبوا جاءهم نصرنا فُنجّي من

---

(١) سورة البقرة، الآية(٢١٤).

(٢) آل عمران، الآيات(١٤٠ ـ ١٤٢) من الواضح أنّ المراد يعلم الله تعالىٰ الذي قد تكرّر ثلاث مرّات في هذه الآيات الشريفة الثلاث ـ هو العلم الفعلي، أي تحقّق أمر هو متعلّق علم الله سبحانه، وإلاّ فإن أيَّ أمر ليس مجهولاً لله تعالى، وعلم الله الأزليّ متعلّق بجميع الأشياء.

(٣) إنّ كلمة «التمحيص» الّتي تعني التنظيف من العيوب والتلوّث والاختلاط، والتصفية وفصل الغثّ عن السمين، تستعمل في مورد الامتحان والابتلاء.

(٤) سورة آل عمران، الآية(١٨٦).

(٥) سورة الأنفال، الآية(٢٨).

(٦) سورة التوبة، الآية(١٦).

(٧) الاحتمال الأقوى هو أنّ ضمير الفاعل في «ظنّوا» يرجع إلى الناس، أي الناس ظنّوا بأنّ الوعود التي أعطاها لهم الأنبياء من قِبَل الله تعالىٰ كاذبة، والاحتمال الأضعف هو أنّ الضمير يرجع إلىٰ الأنبياء، أي الأنبياء ظنّوا بأن وعد المساعدة والنصر الّتي أعطاها الناس لهم هي كاذبة.

نشاء ولا يُردُّ بأسُنا عن القوم المجرمين﴾[1] .

﴿ونبلوكم بالشرّ والخير فتنة﴾[2] .

﴿أحسب الناس أن يُتركوا أن يقولوا آمنّا وهم لا يُفتَنون☆ ولقد فتنّا الّذين من قبلهم فَليعلمنّ الله الّذين صدقوا وليعلمّن الكاذبين﴾[3] .

﴿إنّما أموالكم وأولادكم فتنة﴾[4] .

ونستنتج من دراسة مجموع هذه الآيات:

أولاً: انّ سنّة الامتحان جارية في الشؤون الفرديّة وفي الشؤون الاجتماعيّة أيضاً.

ثانياً: لا مفرّ ولا مهرب لأيّ فرد أو مجتمع من الامتحان.

ثالثاً: انّ وسائل الاختبار هي عبارة عن الخيرات»، كالمال والنفس والولد، وعن «الشرور»، كالنقص في الأموال والأنفس والثمرات والعسر والصعوبة والجوع والخوف، وبناءً على هذا فمثل هذه الأُمور الحسنة والسيئة لا بدّ من وجودها ـ بنحو أو بآخر ـ دائماً.

رابعاً: نتيجةً للامتحان يمتاز ويتميّز المؤمنون المجاهدون الصابرون الصادقون عن مدّعي الإيمان والجهاد والصبر والصدق وهم كاذبون.

ونرىٰ من الضروريّ الإشارة هنا إلى سنّتين من السنن الإلٰهيّة المطلقة ـ من دون قيد ولا شرط ـ في تدبير المجتمعات، وهما تعتبران من فروع سنّة الامتحان.

إحداهما ـ وهي ذات علاقة بسنّة الهداية بواسطة الأنبياء، بل وحتّىٰ يمكن عدُّها من فروعها ـ هي أنّ الله تعالى شاء أن يبتلي الناس بشكل من الأشكال ـ بنقص النعم الماديّة والدنيويّة ويجعلهم يواجهون الصعوبات والمشاكل، وذلك

---

(١) سورة يوسف، الآيتين(١٠٩ ـ ١١٠).

(٢) سورة الأنبياء، الآية(٣٥).

(٣) سورة العنكبوت، الآيتين(٢ ـ ٣).

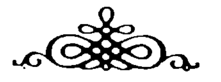
(٤) سورة التغابن، الآية(١٥).

لأنّه لو تنعّم جميع الناس بصورة كاملة وقَضوا حياتهم في الرفاهية والراحة والرخاء لاستبدّت بهم الغفلة والغرور والطغيان والبغي. وأما الابتلاء بالنقائص والشدائد والمشاكل فهو ينبّه الشخص المبتلى، ويصبح عبرةً أيضاً للآخرين، وتتوفّر به أرضيّة اختبار الشخص المبتلىٰ والآخرين كذلك: **﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبَغوا في الأرض ولكن يُنزِّل بقدر ما يشاء﴾**[1].

والسنّة **الأُخرىٰ** ـ الّتي يمكن عدُّها سنّةً أصليّة ومستقلّة ـ هي أنّ الإرادة الإلٰهيّة تعلّقت بوجود ألوان من التفاوت بين أفراد الإنسان، سواء أكانت تفاوتات طبيعيّةً خارجة عن نطاق إرادة الناس، أم تفاوتاتٍ إراديّة ناتجة من أفعال الناس أنفسهم، وذلك ليُمتحن أبناء آدم بواسطة بعضهم البعض. ولا ينبغي أنّ ننسىٰ أنّ أفعال الناس الإراديّة والاختيارية هي مشمولة تماماً للقضاء والقدر والتقدير والتبدبير الإلٰهيّ، وبعبارة أُخرىٰ فإنّ تعلّق الإرادة الإلهيّة التكوينيّة بأحد الأفعال لا يتنافىٰ إطلاقاً مع كون فاعله المباشر حرّاً مختاراً. وعلى هذا تغدو حتّىٰ التفاوتات الناشئة من أفعال الناس الاختياريّة متعلّقة بالإرادة الإلهيّة التكوينيّة، وقد وجدت لهذا السبب، وهو أن تصبح وسيلةً للاختبار، وإن كانت صيرورتها للاختبار لا تتنافىٰ أبداً مع كون موجديها مختارين ولا مع كونهم مسؤولين عنها: **﴿ولو شاء الله لجعلكم أُمّةً واحدةً ولكن لِيبلوَكم في ما آتاكم﴾**[2].

﴿ورفع بعضَكم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليَبلُوكم في ما آتاكم﴾[3].

﴿ورَفعنا بعضهم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتّخذ بعضُهم بعضاً سخريّاً﴾[4].



(١) سورة الشورى، الآية(٢٧).
(٢) سورة المائدة، الآية(٤٨).
(٣) سورة الأنعام، الآية(١٦٥).
(٤) سورة الزخرف، الآية(٣٢).

٢ ـ السنن المقيدة والمشروطة

بعد أن أوصل أنبياء الله دعوة الله تعالىٰ ورسالته إلىٰ سمع الناس وسَعوا بمقدار ما تيسّر لهم في أمر هدايتهم وبعد أن توفّرت الأرضيّة والوسائل لامتحان الناس، فالناس ـ بمحض اختيارهم ـ إمّا أن يسلكوا طريق الحقّ والخير، وإمّا ان يقتحموا طريق الباطل والشّر. إنّ هذه المواقف الحسنة والسيئة للناس في مقابل التعاليم والأحكام الإلهيّة تفضي إلى ظهور مجموعة أُخرىٰ من السنن الإلهيّة الّتي يمكن تسميتها بـ«السنن المقيّدة والمشروطة» لأنها معلولة لسلوك الناس، أو بتعبير آخر هي مقيّدة ومشروطة بأفعالهم.

وأعمُّ وأشمل السنن الّتي يُجريها الله سبحانه بعد تحقُّق أعمال الناس هي سنّة «الإمداد»، بمعنىٰ أن الله تعالىٰ يُعين ويساعد الّذين يطلبون الدنيا والكمالات الماديّة والدنيويّة ويخطون في طريق الباطل والشرّ، ويعين أيضاً الّذين يطلبون الآخرة والكمالات المعنويّة والأُخرويّة ويتقدّمون في طريق الحقّ والخير، أي إنّه يوفِّر للفريقين وسائل التقدّم والظفر والأهداف[1].

---

(١) سنذكر فيما بعد ـ معتمدين على الآيات القرآنية ـ أنّ الإمداد الإلٰهيّ للمؤمنين أكثرُ بدرجات من المساعدة والعون الذي يصل إلى غير المؤمنين، بل هو يتجاوز العلل والأسباب العاديّة ليشمل أيضاً الإمداد الغيبي وفوق الطبيعيّ.

وأمّا أننّا لماذا عددنا سنّة الإمداد من السنن المقيّدة والمشروطة مع كونها جارية في جميع الناس سواء أكانوا من أهل الحقّ أم من اهل الباطل، فذلك بسبب كونها مسبوقة بسلوك الناس، بمعنىٰ أنّهم في البدء يريدون الدنيا أو الآخرة ويقومون بمحاولاتهم ويبذلون سعيهم في الطريق الذي اختاروه، وعندئذ يصل إليهم الإمداد الإلهيّ وهذا على العكس من السنّتين المتقدّم ذكرهما وهما «سنّة الهداية بواسطة الأنبياء» و«سنّة الامتحان» فهما غير مسبوقتين بأفعال الناس، فالناس شاءوا أن أبوا يكونون مورداً لتبليغ وإرشاد الأنبياء ومورداً أيضاً للابتلاء والامتحان.

وفيما يأتي نذكر بعض الآيات الدالّة على سنّة الإمداد: **﴿من كان يريد العاجلةَ عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصلاها مذموماً مدحوراً[1] ☆ ومن أراد الآخرة وسعىٰ لها سعيَها وهو مؤمنٌ فأُولئك كان سعيُهم مشكورا☆ كلّاً نُمِدُّ هؤلاء وهؤلاء من عطاءِ ربِّك وما كان عطاءُ ربّك محظورا﴾**[2].

﴿من كان يُريدُ حَرثَ الآخرةِ نزد له في حَرثِه ومن كان يُريد حرثَ الدنيا نُؤتِهِ منها وما له في الآخرة من نصيب﴾[3].

﴿من كان يُريد الحياة الدنيا وزينتها نُوَفِّ إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يُبخسون أُولئك الّذين ليس لهم في الآخرةِ إلاّ النار وحَبِطَ ما صَنَعوا فيها وباطلٌ ما كانوا يعملون﴾[4].

والملاحظة الّتي تستحقّ الاهتمام في هذه الآيات الشريفة هي أنّ الإمداد الإلٰهي لطالبي الدنيا ـ حَسَب تلك الآيات ـ يكون محدوداً بحدود (تدلّ عليها تعابير من قبيل «ما نشاء»، «لمن نريد» «نؤته منها»)، بينما الإمداد الذي يُرفَد به طالبوا الآخرة لا حدَّ له ولا قيد (حيث تدلّ عليه تعابير من قبيل «كان سعيهم

(١) ذيل هذه الآية يشير إلى إحدىٰ السنن الأخرويّة الّتي ليست محلّ بحثنا هنا.
(٢) سورة بني اسرائيل، (١٨ ـ ٢٠). إنّ مورد استشهادنا هنا هو الآية الثالثة.
(٣) سورة الشورى، الآية(٢٠).
(٤) سورة هود، الآيتين(١٥ ـ ١٦).

مشكورا» «نزد له في حرثه»)[1] وذلك بسبب أنّ ميول وأهواء أهلِ الدنيا متزاحمةً ومتعارضة، وإشباعها جميعاً لا هو ممكن مقدور ولا هو موافق للمصلحة والحكمة، بينما طلبات أَهل الآخرة لا تَزاحُم بينها ولا تعارض، وهم جميعاً يستطيعون أن يصلوا إلىٰ ما يريدون، بشرط أن لا يدّخروا جهداً في سبيل تحصيل المعرفة الأكثر، والنيّة اطهر، والعمل الأفضل.

وبمجرّد أن نتجاوز سنّة الإمداد فنحن نواجه سنناً أُخرىٰ بعضها مختصّ بأهل الحقّ، والبعض الآخر مختصّ بأهل الباطل.

١ ـ **السنن المقيّدة والمشروطة المختصّة بأهل الحقّ**: إنّ أهل الحقّ يقبلون الهداية الإلهيّة الّتي تصلهم عن طريق الأنبياء ويهتدون ويؤمنون ويعملون العمل الصالح، ويطيعون ويتّبعون أنبياء الله وأُولي الأمر الّذين يرضىٰ الله بأمارتهم وحكومتهم. وكلّ هذه الأمور هي مصاديق لشكر نعمة «الهداية» التي مَنّ الله تعالىٰ بها على عباده. وبناءً على هذا فأهل الحقّ شاكرون لنعمة الهداية إلى الحدّ الذي يستطيعون، ولمّا كان شكر النعمة يزيد النعمة: ﴿**لئن شكرتم لأزيدنّكم**﴾[2] إذن يمكن القول انّ جميع السنن الإلهيّة المختصّة بأهل الحقّ هي ـ بأحد المعاني ـ مصاديق «زيادة النعمة». ونستطيع إدراج هذه السنن تحت أربعة عناوين هي: «زيادة النعم المعنويّة والأُخرويّة»، «تحبيب الإيمان وتزيينه»، «زيادة النعم المادية والدنيويّة»، «الانتصار علىٰ الأعداء».

أ ـ زيادة النعم المعنويّة والأُخرويّة.

﴿**ويزيد الله الّذين اهتدوا هُدى**﴾[3].

﴿**والّذين اهتَدوا زادهم هدىٰ وآتاهم تقواهم**﴾[4].

---

(١) إنّ هذا التعبير «نزد له في حرثه» يُفهم أنّ أهل الآخرة يُعطَون أكبر مّما يطلبون، وأمّا قوله «كان سعيهم مشكورا» فهو يدلّ علىٰ أنّ الله تعالى شاكر لهم، وهذا الشكر الإلهيّ أمر عظيم لا يمكن مقارنته إلى أيّ ثواب آخر.

(٢) سورة إبراهيم، الآية(٧).

(٣) سورة مريم، الآية(٧٦)..

(٤) سورة محمّد، الآية(١٧).

﴿يا أيّها الّذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ويكفّر عنكم سيّئاتكم ويغفر لكم. . . ﴾[1].

﴿إنّ الّذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربُّهم بإيمانهم﴾[2].

﴿ومن يؤمن بالله يَهدِ قلبه﴾[3].

ب ـ تحبيب الإيمان وتزيينه:

﴿ولكنّ الله حبّب إليكم الإيمان وزيَّنه في قلوبكم وكرَّه إليكم الكفرَ والفسوقَ والعصيان﴾[4].

ج ـ زيادة النعم الماديّة والدنيويّة:

﴿ولو أنّهم أقاموا التوارة والانجيلَ وما أُنزل إليهم من ربّهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجُلهم. . . ﴾[5].

﴿ولو أنّ أهل القرىٰ آمنوا واتّقوا لفَتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض﴾[6].

﴿ألاّ تعبدوا إلاّ الله إنّني لكم منه نذير وبشير☆ وأن استغفروا ربّكم ثمّ توبوا إليه يُمتّعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّىٰ ويؤتِ كلّ ذي فضلٍ فضلَه. . . ﴾[7].

﴿قال يا قوم إنّي لكم نذير مبين☆ أن اعبُدوا الله واتقّوه وأطيعونِ. يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخرّكم إلى أجل مسمّىً. . . ﴾[8].

---

(١) سورة الأنفال، الآية(٢٩).
(٢) سورة يونس، الآية(٩).
(٣) سورة التغابن، الآية(١١).
(٤) سورة الحجرات، الآية(٧).
(٥) سورة المائدة، الآية(٦٦).
(٦) سورة الأعراف، الآية(٩٦).
(٧) سورة هود، الآيتين(٢ ـ ٣).
(٨) سورة نوح، الآيات(٢ ـ ٤).

﴿استغفروا ربَّكم إنّه كان غفّارا☆ يرسل السماء عليكم مِدراراً☆ ويُمدِدكم بأموالٍ وبنين ويجعل لَكُم جنّاتٍ ويَجْعَلْ لكم أنهاراً﴾ [1] .

﴿وأن لو استقاموا علىٰ الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾ [2] .

د ـ الانتصار على الأعداء: ويمكن تقسيم الآيات القرآنية الدالة على انتصار أهل الحقّ على أهل الباطل إلى سبع طوائف هي:

الأولىٰ ـ الآيات الدّالة على انتصار «الحقّ» على «الباطل» ولهذا الانتصار معنيان: أحدهما انتصار الحق على الباطل في مجال الحجّة والاستدلال والبرهان والآخر هو انتصار أهل الحقّ على أهل الباطل في ساحة الحرب والصراع. وكلا المعنيين صحيح، وهناك شواهدُ تشير إلىٰ كونهما معاً مرادَين في هذه الآيات الشريفة:

﴿. . . ويُريد الله أن يُحقَّ الحقَّ بكلماته ويَقطعَ دابِر الكافرين☆ لِيُحقَّ الحقَّ ويُبطل الباطل ولو كَره المجرمون﴾ [3] .

﴿جاء الحقُّ وزهق الباطلُ إنّ الباطلَ كان زَهوقا﴾ [4] .

﴿بل نَقذِفُ بالحقِّ علىٰ الباطِل فَيَدمَغُه فإذا هو زاهِق﴾ [5] .

---

(١) سورة نوح، الآيات(١٠ ـ ١٢) إنّ هذه الآيات الشريفة تنقل اقوال نوح على نبيّنا وآله وعليه السلام الّتي كان يخاطب بها قومه.

(٢) سورة الجن، الآية(١٦) من الواضح أنّه في المجتمع الّذي يكون أغلب افراده من أهل الحقّ يوجد أفراد قليلون من أهل الباطل وهم يتمتعون أيضاً بالنعم والبركات الماديّة والدنيويّة التي يمنحها الله سبحانه، وهم من هذه الجهة يصبحون ـ في الواقع ـ طفيليّين علىٰ وجود أهل الحقّ. وقد يغدو هذا التمتّع ـ بالنسبة إليهم ـ من باب «الإملاء والاستدراج» الّذي سوف يأتي الحديث عنه. وعلى أيّ حال فكما أسلفنا القول إنّه في القوانين الاجتماعيّة ليس هناك ضرورة لتوفّر ملاك الحكم ومعياره في جميع أفراد المجتمع.

(٣) سورة الأنفال، الآيتين(٧ ـ ٨).

(٤) سورة بني اسرائيل، الآية(٨١).

(٥) سورة الأنبياء، الآية(١٨).

﴿قل إنّ ربيْ يَقذِفُ بالحقِّ علاّمُ الغيوب☆ قُل جَاء الحقُّ وما يبدىءُ الباطل وما يعيد﴾[1] .

﴿ويَمحُ اللهُ الباطلَ ويُحقُّ الحقَّ بكلماتِه﴾[2] .

الثانية ـ الآيات الدالة على أن الله تعالىٰ يُعين ويساعد أنبياءه والتابعين لهم، ويمنحهم النصرَ والغلبة:

﴿فإنّ حزبَ الله هُم الغالبون﴾[3] .

﴿ثُمّ نُنجّي رُسلَنا والذين آمنوا كذلك حقّاً علَينا نُنجِ المؤمنين﴾[4] .

﴿ولَيَنصُرَنّ اللهُ من يَنْصره﴾[5] .

﴿وكان حقّاً علينا نَصْرُ المؤمنين﴾[6] .

﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسَلين☆ إنّهم لَهم المنصورون☆ وإنّ جندنا لهم الغالبون﴾[7] .

﴿إنّا لننصُر رُسلَنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾[8] .

---

(١) سورة سبأ: الآيتين(٤٨ ـ ٤٩)، قيل إنّ مصداق الحقّ في هاتين الآيتين الشريفتين هو القرآن الكريم نفسه. وصحيحٌ أنّ القرآن الكريم يمكن عدّه مصداقاً جليّاً للحقّ، لكنّ هذا لا يعني أنّ مفهوم الحقّ معادل لمفهوم القرآن.

(٢) سورة الشورى، الآية(٢٤).

(٣) سورة المائدة، الآية(٥٦).

(٤) سورة يونس، الآية(١٠٣).

(٥) سورة الحج، الآية(٤٠).

(٦) سورة الروم، الآية(٤٧).

(٧) سورة الصافات، الآيات(١٧١ ـ ١٧٣).

(٨) سورة غافر، الآية(٥١) إنّ هذا القيد وهو قوله ﴿**في الحياة الدنيا**﴾ يدلّ على أنّ المراد لا يقتصر على السعادة الاخروية والأبدية لأنبياء الله والمؤمنين، وإنّما يشمل أيضاً النصر والغلبة والفتح الدنيويّ لهم، ومن هنا فإنّ هذا القيد المذكور يصلح لتفسير سائر

﴿يا أيُّها الّذين آمنوا إن تَنصُروا الله يَنصُركم ويُثبّت أقدامكم﴾[1].

﴿كتب الله لأغلِبَنّ أنا ورُسُلي﴾[2].

الثالثة ـ الآيات المبيّنة لمصاديق ونماذج من عون الله تعالى ونُصرتهِ لأنبيائه والمؤمنين:

﴿وكأيّن من نبيّ قاتل معه رِبّيّون كثيرٌ فما وهَنوا لِما أصابَهُمْ في سبيلِ اللهِ وما ضَعُفوا وما استكانُوا واللهُ يُحبُّ الصابرين☆ وما كان قولَهم إلّا أن قالوا ربَّنا اغْفرْ لنا ذنوبَنا وإسرافَنا في أمرِنا وثَبِّتْ أقدامَنا وانصُرنا على القومِ الكافرين☆ فآتاهم اللهُ ثوابَ الدنيا وحسنَ ثواب الآخرة والله يُحبُّ المحسنين﴾[3].

﴿قال موسىٰ لقومه استعينوا بالله واصبروا أنّ الأرض لله يورِثُها مَن يشاء من عبادِهِ والعاقبةُ للمتَّقين☆ . . وأورثنا القومَ الّذين كانوا يُستضعَفون مشارقَ الأرض ومغاربَها التي بارَكنا فيها وتمّت كلمةُ ربّك الحسنىٰ علىٰ بني إسرائيل بما صبروا﴾[4].

وليرجع من شاء كذلك إلى هذه الآيات الكريمة:

٦٤، ٧٢، ٧٨، ٧٩، ٨٣، ٨٤، ٩١ ـ ٩٣، ١٦٥ ـ الأعراف، ٧٣ ـ يونس، ٥٨، ٦٦، ٩٤ ـ هود، ١١٠ ـ يوسف، ٩، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٨ ـ الأنبياء، ٦٥، ١١٩، ١٧٠، ١٧١ ـ الشعراء، ٥٣، ٥٧ ـ النمل، ١٥، ٢٤، ٣٢ ـ العنكبوت، ٧٦، ١١٤ ـ ١١٦، ١٣٤، ١٣٥ ـ الصافّات، ١٨ ـ فصّلت، ٣٤ ـ القمر[5].

---

(١) سورة محمّد، الآية(٧).

(٢) سورة المجادلة، الآية(٢١) قد يكون حديث الله تعالى عن غلبته قبل ذكر غلبة أنبيائه بهدف التشريف، بمعنىٰ أنّ غلبة أنبياء الله شعاع من غلبة الله سبحانه نفسه، وهو المحيط بكلّ شيء.

(٣) سورة آل عمران، الآية(١٤٦ ـ ١٤٨)، قوله «ثواب الدنيا» يدلّ على أنّ جهادهم قد أثمر في هذه الدنيا أيضاً وانتهىٰ إلى النتائج المطلوبة والفتح والغلبة.

(٤) سورة الأعراف، الآيات(١٢٨ ـ ١٣٧).

(٥) الآيات الشريفة المذكورة في هذا الفصل تتعلّق بالأنبياء السابقين وأتباعهم والمؤمنين بهم.

﴿ولقد نَصركم اللهُ ببدرٍ وأنتُم أذِلّةٌ فاتّقوا الله لعلّكم تشكرون﴾[1] .

وليرجع من أحبَّ أيضاً إلى الآيات الأربع اللاحقة.

﴿إذ تَستغيثون ربّكم فاستجابَ لكم أنّي مُمدِّكم بألفٍ من الملائكةِ مردفين﴾[2] وليرجع من شاء إلى الآيات الثلاث بعدها[3] .

﴿لقد نَصرَكم الله في مواطنَ كثيرةٍ ويوم حُنَين﴾[4] .

ويحسن الرجوعُ إلى بقيّة هذه الآية الشريفة والآيتين بعدها[5] .

﴿هو الذي أنزَل السكينَة في قلوب المؤمنينَ لَيزدادُوا إيماناً مع إيمانِهم ولله جنودُ السماواتِ والأرض﴾[6] .

﴿. . . فأنزل السكينَة عليهم وأثابَهم فتحاً قريباً☆ ومغانم كثيرةً يأخُذونها﴾[7] .

﴿إذ جعل الّذين كفروا في قلوبهم الحميّة حَميَّة الجاهليّة فأنزل الله سكينتَهُ على رسولِه وعلى المؤمنين وألزَمَهُم كلمة التقوىٰ وكانوا أحقَّ بها وأهلَها . . .﴾[8] .

﴿يا أيّها الّذين آمنوا اذكروا نعمةَ الله عليكم إذ جاءتكم جنُود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تَروها وكان اللهُ بما تعملون بصيرا☆ إذ جاءوكم من فوقِكم ومن أسفلَ منكم وإذ زاغتِ الأبصار وَبلغتِ القلوبُ الحناجِر وتظنّون بالله الظّنونا☆

---

(١) سورة آل عمران، الآية(١٢٣).

(٢) سورة الأنفال، الآية(٩).

(٣) وليرجع من أحبّ إلى هذه الآيات: ٤٢ ، ٤٤ ، ٦٢ ، ٦٤ ـ الأنفال.

(٤) سورة التوبة، الآية(٢٥).

(٥) وليرجع كذلك إلى الآية (٤٠) التوبة.

(٦) سورة الفتح، الآية(٤).

(٧) سورة الفتح، الآيتين(١٨ ـ ١٩).

(٨) سورة الفتح، الآية(٢٦).

هنالك ابتُلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً﴾[1] .

﴿وقذَف في قلوبهم الرُّعب﴾[2] .

الرابعة ـ الآيات التي تعد أهل الحقّ بخير الدنيا والآخرة: ﴿لَتُبلَونَّ في أموالكم وأنفسكم ولَتَسمُعَنّ مَن الّذينَ أُوتُوا الكتابَ من قَبلِكم ومِن الذين أشرَكوا أذىً كثيراً وإن تَصبِروا وتتقوا فإنّ ذلك من عَزم الأُمور﴾[3] .

﴿والذين هاجَروا في الله من بعدِ ما ظُلِموا لَنُبوئنَّهُم في الدنيا حسنَة ولأجرُ الآخرة أكبر لو كانوا يعلَمون. الّذين صبروا وعلىٰ ربِّهم يتوكّلون﴾[4] .

﴿إنّ الذين قالوا ربُّنا اللهُ ثمّ استقاموا تتنزّلُ عليهُم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشِروا بالجنّة الّتي كنتم توعَدون☆ نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة. . . ﴾[5] .

﴿وأطيعوا الله والرسولَ لعلّكم تُرحَمون﴾[6] .

﴿يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمرِ منكم فَإنْ تَنازَعتُم في شيءٍ فردُّوه إلى الله والرسول إن كُنتم تؤمنون بالله واليومِ الآخرِ ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلا﴾[7] .

الخامسة ـ الآيات الّتي تَعِدُ أهلَ الحقّ بالنصر والغلبة في هذه الحياة الدنيا: ﴿ولا تهِنُوا ولا تَحزنوا وأنتُم الأعلَونَ إن كنتم مؤمنين﴾[8] .

﴿إنّ الله يُدافعُ عن الّذين آمَنوا إنّ الله لا يحبُّ كلَّ خوانٍ كفور☆ أُذِنَ للّذين

---

(١) سورة الأحزاب، الآيات(٩ ـ ١١).

(٢) سورة الحشر، الآية(٢) وفي الآية ١٥١ ـ آل عمران: يعد الله تعالىٰ المؤمنين بالقاء الرُّعب في قلوب الكفّار والمشركين.

(٣) سورة آل عمران، الآية(١٨٦).

(٤) سورة النحل، الآيتين(٤١ ـ ٤٢).

(٥) سورة فصلت، الآية(٣٠ ـ ٣١).

(٦) سورة آل عمران، الآية(١٣٢).

(٧) سورة النساء، الآية(٥٩).

(٨) سورة آل عمران، الآية(١٣٩).

يقاتلون بأنّهم ظُلِموا وإن الله على نَصرِهم لقدير☆ الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلاّ أن يقولوا ربُّنا الله ولو لا دفعُ الله الناس بعضَهم ببعضٍ لَهُدّمت[1] صوامعُ وبِيَعٌ وصَلَواتٌ ومساجد يُذكرُ فيها اسمُ الله كثيراً ولَيَنصُرَنَّ الله مَن يَنصُرُه إنّ الله لَقويٌّ عزيز☆ الذين إن مَكنّاهم في الأرضِ أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر ولله عاقبةُ الأمور﴾[2] .

﴿وعد الله الّذين آمنوا مِنكم وعَمِلُوا الصالحاتِ لَيَستَخلِفَنّهم في الأرض كما استخلَفَ الّذين من قبلهم ولَيُمكّننَّ لهم دينَهم الذي ارتضىٰ لهم ولَيُبَدِلَنّهم من بَعدِ خوفِهم أمناً يَعبدونني لا يُشركون بي شيئاً ومَن كَفَرَ بعدَ ذلك فأُولئك هُمُ الفاسقون☆ وأقيموا الصلاة واتُوا الزكاةَ وأطيعوا الرَّسُولَ لعلّكم تُرحَمون﴾[3] .

﴿ونُريدُ أن نَمُنَّ علىٰ الذين استُضعفوا في الأرضِ ونَجعلَهم أئمّةً ونَجعلَهُم الوارثين☆ ونُمكّن لَهم في الأرض﴾[4] .

السادسة ـ الآيات الدّالة على تعلّق الإرادة الإلٰهيّة بغلبة دين الحقّ وهو الإسلام وسيطرته على كلّ العالم :

﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبىٰ اللهُ إلاّ أن يُتِّم نورَه ولو كره الكافِرون☆ هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾[5] .

وتشبههما الآيتان ٨ ـ ٩ من سورة الصّف .

السابعة ـ الآيات الّتي تَعدُّ أهلَ الحقّ هم الوارثين للأرض :

---

(١) إنّ تهديم المعابد يُعتبر أحد مصاديق «الفساد في الأرض» الوارد في الآية(٢٥١) من سورة البقرة .

(٢) سورة الحج ، الآيات(٣٨ ـ ٤١) .

(٣) سورة النور ، الآيتين(٥٥ ـ ٥٦) .

(٤) سورة القصص : الآيتين(٥ ـ ٦) ان عنوان «الاستضعاف» هنا هو «عنوان مشير» حسب اصطلاح علم الاصول ، ويشير إلى الذين قد جُرّوا إلى الاستضعاف من قِبل فرعون ، لا أنّ الحكم دائر مدارَ «الإستضعاف» .

(٥) سورة التوبة ، الآيتين(٣٢ ـ ٣٣) .

﴿إنّ الأرض لله يورثُها من يشاء من عباده والعاقبةُ للمتقين﴾[1] .

﴿ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾[2] .

٢ ـ السنن المقيّدة والمشروطة المختصّة بأهل الباطل: ويمكن إدراج هذه السنن تحت ثمانية عناوين هي: «زيادة الضلالة»، «تزيين الأعمال»، «الإملاء والاستدراج»، و«الإمهال»، «تلقّي الهزيمة من الأعداء»، «الإبتلاء بالمصائب»، «تسلّط المجرمين والمترفين»، «الاستئصال». ونبدأ بالإشارة إلى كلّ واحدة من هذه السنن، ثمّ نعقّب بذكر ملاحظة في مجال تزاحم بعضها.

أ ـ زيادة الضلالة: فكما أنّ أهل الحقّ يتمُّ إمدادهم بالنعم المعنويّة والأُخرويّة والهداية والدلالة على الطريق كذا أهل الباطل يتمّ إمدادهم أيضاً بالضلالة والانحراف:

﴿ثمّ كان عاقبةَ الّذين أساءوا السوآىٰ أن كذبّوا بآيات الله وكانوا بها يستهزؤون﴾[3] .

بمعنىٰ أنّ ثمرة عصيانهم وظلمهم هي أنّهم قد سُلب منهم نور الهداية فاتّجهوا للتكذيب والكفر.

﴿ . . . فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[4] .

ب ـ تزيين الأعمال: فبعد أن تتمّ الحجّة على جميع الناس ويتّخذ أهل الباطل طريق الانحراف والضلال بمحض اختيارهم وإرادتهم فإنّ الشيطان ينشط للوسوسة لهم ويصوّر أعمالهم في أعينهم بشكل جميل وحسن. ولمّا كان خلق الشيطان وأعماله أيضاً مستندة في النهاية إلى الله تعالىٰ، وهي تدخل ضمن إطار القضاء والقدر الإلهيّين، لذا فقد نسب هذا التزيين الشيطانيّ ـ في بعض آيات

---

(١) سورة الأعراف، الآية(١٢٨).
(٢) سورة الأنبياء، الآية(١٠٥).
(٣) سورة الروم، الآية(١٠).
(٤) سورة الصفّ، الآية(٥).

القرآن الكريم - إلى الله تعالىٰ :-

﴿قل ربِّ بما أغويتني لأُزيّننّ لهم في الأرض ولأُغوينّهم أجمعين☆ إلاّ عبادَك منهم المخلَصين﴾[1] ﴿وزيِّن لهم الشيطانُ ما كانوا يعملون﴾[2] .

﴿زيّن لهم الشيطان أعمالهم﴾[3] .

﴿وكذلك زَيّن لكثير من المشركين قتلَ أولادهِم شركاؤهم﴾[4] .

﴿وقيّضنا لهم قرناء فزيّنوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم . . . ﴾[5] .

﴿كذلك زيّنّا لكلّ أُمّة عملهم﴾[6] .

﴿إنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة زيّنّا لهم أعمالهم فهم يعمهون﴾[7] .

﴿زُيّن للّذين كفروا الحياة الدنيا﴾[8] .

﴿كذلك زُيّن للكافرين ما كانوا يعملون﴾[9] .

﴿زُيّن لهم سوء أعمالهم﴾[10].

﴿كذلك زُيّن للمسرفين ما كانوا يعملون﴾[11].

﴿. . . بل زُيّن للّذين كفروا مكرُهم وصُدّوا عن السبيل ومَن يُضللِ الله فما لَهُ

---

(١) سورة الحجرات، الآيتين(٣٩ ـ ٤٠).

(٢) سورة الأنعام، الآية(٤٣).

(٣) سورة الأنفال الآية(٤٨) النحل ٦٣ ، النمل٢٤ ، العنكبوت ٣٨ .

(٤) سورة الأنعام، الآية(١٣٨).

(٥) سورة فصلت، الآية(٢٥).

(٦) سورة الأنعام، الآية(١٠٨).

(٧) سورة النمل، الآية(٤).

(٨) سورة البقرة، الآية(٢١٢).

(٩) سورة الأنعام، الآية(١٢٢).

(١٠)سورة التوبة، الآية(٣٧).

(١١)سورة يونس، الآية(١٢).

من هادٍ﴾[1] .

﴿أفمن زُيّن له سوء عمله فرآه حسناً﴾[2] .

﴿أفمن كان على بيّنة من ربّه كمن زُيّن له سُوء عمله واتّبعوا أهواءَهم﴾[3] .

ج ـ الإملاء والاستدراج: وهذه السنّة ـ التي يمكن عدُّها من جملة مصاديق سنّة «زيادة الضلالة» وإمداد أهل الباطل في اتّجاه باطلهم ـ تعني أنّ الله تعالى يغمر أهل الباطل بالنعم الماديّة والدنيويّة حتّى ينخدعوا ويُصابوا بالغرور، ويصرّوا أكثر على طريقهم، ويتصلّبوا ويزدادوا في الكفر والظلم والعصيان، وعندئذ يصبحون مستحقّين لعذابٍ أكبر وعقاب أعظم: .

﴿ولا يَحسبَّن الذين كفروا أنّما نملي لهم خيراً لأنفسهم إنّما نُملي لهم لِيَزدادوا إثماً ولهم عذابٌ مهين﴾[4] .

﴿فلمّا نَسوا ما ذُكّروا به فتَحنا عليهم أبوابَ كلّ شيء حتّىٰ إذا فَرِحوا بما أُوتوا أخذناهم بغتةً فإذا هم مبلِسون: فقُطِعَ دابِرُ القوم الّذين ظلموا﴾[5] .

﴿ثمّ بدّلنا مكانَ السيّئة الحسنةَ حتّى عَفَوا وقالوا قد مَسّ آباءنا الضرّاءُ والسرّاءُ فأخذناهم بغتةً وهم لا يشعرون﴾[6] .

﴿والّذين كذّبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون☆ وأُملي لهم إنّ كيدي متين﴾[7] .

﴿فأملَيتُ للّذين كفروا ثمّ أخذتُهم فكيف كان عقاب﴾[8] .

---

(١) سورة الرعد، الآية(٣٣).
(٢) سورة فاطر، الآية(٨).
(٣) سورة محمد، الآية(١٤).
(٤) سورة آل عمران، الآية(١٧٨).
(٥) سورة الأنعام، الآيتين(٤٤ ـ ٤٥).
(٦) سورة الأعراف، الآية(٩٥).
(٧) سورة الأعراف، الآية(١٨٢ ـ ١٨٣).
(٨) سورة الرعد، الآية(٣٢).

﴿فَذَرني ومن يُكذِّب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون☆ وأُملي لهم أنّ كيدي متين﴾[١] .

د ـ **الإمهال**: وتعني هذه السنّة أنّ الله تعالىٰ لا يستعجل في معاقبة أهل الباطل، لمراعاة مجموعة من المصالح الّتي لا علم لنا بها جميعها، وإنّما يمهلهم ويمنحهم الفرصة لعلّهم ـ جميعاً أو بعضهم ـ يندمون ويرجعون ويتوبون، أو يظهر من أبنائهم أُناس طالبون للحقّ مؤمنون صالحون أو . . .

﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما تَرك عليها من دابّة ولكن يؤخّرهم إلى أجلٍ مسمىً فإذا جاء أجلُهم لا يستأخِرون ساعَة ولا يستقدمون﴾[٢] .

﴿ظهر الفَسادُ في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليُذيقَهم بعضَ الّذي عمِلوا لعلّهم يرجعون﴾[٣] .

﴿ولو يؤاخذ الله الناسَ بما كسبوا ما تَرَك علىٰ ظهرها من دابّةٍ ولكن يؤخّرهم إلىٰ أجل مسمّىً فإذا جاء أجلُهم فإنّ الله كان بعباده بصيراً﴾[٤] .

﴿وما أصابكم من مصيبة فبِما كَسبتْ أيديكم ويعفوا عن كثير﴾[٥] .

هـ ـ تلقّي الهزمية من الأعداء:

﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفسدُنّ في الأرض مرتّين ولتَعلُنَّ علوّاً كبيرا☆ فإذا جاء وعدُ أُولاهما بَعَثنا عليكم عباداً لنا أُولي بأس شديدٍ فجاسوا خِلال الديار وكان وعداً مفعولاً☆ ثمّ رَدَدنا لكم الكرّةَ عليهم وأمددناكم بأموالٍ وبنينَ وجَعلناكم أكثر نفيرا☆ إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعدُ

(١) سورة القلم، الآيتين(٤٤ ـ ٤٥).
(٢) سورة النحل، الآية(٦١).
(٣) سورة الروم، الآية(٤١).
(٤) سورة فاطر، الآية(٤٥).
(٥) سورة الشورى، الآية(٣٠)، إنّ «العفو» الوارد في هذه الآية الشريفة هو في الواقع مصداق كـ«التأخير» المذكور في الآية ٦١ ـ النحل، والآية ٤٥ ـ فاطر، ومعناه غضّ النظر عن المعاقبة الدنيويّة وليس عن العذاب الأُخروي.

الآخرة ليسوؤا وجوهَكم وليدخلوا المسجدَ كما دخلوه أوّلَ مرّة وليُتبّروا ما عَلَوا تتبيراً☆ عسىٰ ربُّكم أن يَرحَمكم وإن عُدتُم عُدنا وجَعَلنا جهنّمَ للكافرين حصيرا﴾[1] .

﴿ولو قاتَلكم الّذين كفروا لولَّوا الأدبار ثمّ لا يَجدون وليّاً ولا نصيراً☆ سنّةَ الله الّتي قد خَلت مِن قَبلُ ولَن تَجِدَ لسنّةِ اللهِ تبديلا﴾[2] .

﴿فآمنت طائفةٌ من بني اسرائيل وكفرت طائفةٌ فأيَّدنا الّذين آمنوا علىٰ عدوِّهم فأصبحوا ظاهرين﴾[3] . ويستفاد كذلك من هذه الآية الشريفة أنّ الله تعالىٰ لا يعير أهميّةً للون البشرة والنسب والقوميّة والدم واللغة والوطن وأمثالها، فمثلاً بنو اسرائيل ليسوا شَعبَ الله المختار، وإنّما هم كأيّ شعب آخر ينقسمون إلىٰ فريقين هما أهل الحقّ وأهل الباطل، وإذا نشبت حرب بين هاتين الطائفتين فإنّ الإمداد والتأييد الإلهيّ يشمل حالَ طلّاب الحقّ. فالمهمّ هو الحقّ والباطل والإيمان والكفر، وليس أيّ شيء آخر).

ونَجِدُ من الضروريّ هنا التذكير بملاحَظة مهمّة وهي:

لمّا كان **﴿لله جنود السماوات والأرض﴾**[4] .

﴿وما يعلم جنود ربّك إلاّ هُوَّ﴾[5] .

فإنّ الله تعالىٰ يستطيع استخدام وسائل متنوّعة لكي يتلقّىٰ أهل الباطل الهزيمة من أعدائهم. وقد يكون المتصدّون للحرب مع أهل الباطل هم أنفسهم من أهل الباطل أيضاً وقد يكونون من أهل الحقّ. ويتحدّث القرآن الكريم عن أساليب الإمداد الإلهيّ والتأييد السماويّ للمؤمنين المجاهدين ـ المؤدّي إلى هزيمة الكفّار والمشركين ـ فيذكر العوامل الباطنيّة، كإلقاء الرُّعب والخوف في قلوب الكفّار والمشركين، وإنزال السكينة والاطمئنان على قلوب المؤمنين، وتقليل كلّ واحد

(١) سورة الإسراء، الآيات(٤ ـ ٨).
(٢) سورة الفتح، الآيتين(٢٢ ـ ٢٣).
(٣) سورة الصف، الآية(١٤).
(٤) سورة الفتح، الآيات(٤ ـ ٧).
(٥) سورة المدّثر، الآية(٣١).

من الطرفين في عين الآخر، والعوامل الطبيعيّة الخارجيّة كالريح والمطر، والعوامل الخارجيّة الّتي تفوق الطبيعة كالجنود غير المرئيّين والملائكة. وكلّ هذه الأساليب، وهناك غيرها أيضاً لا علم لنا بها، تكون متشابهةً ومتساويةً بالنسبة لله تعالىٰ، واختيارُ أيّ واحد منها يتوقّف علىٰ ما تقتضيه حكمته البالغة.

و ـ **الابتلاء بالمصائب**: فالله سبحانه يبتلي أهلَ الباطل بالمصائب والشدائد والمشاكل لعلّهم ينتبهون ويتوبون:

﴿... ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعةٌ أو تَحلُّ قريباً من دارِهم حتّى يأتي وعد الله إن الله لا يُخلف الميعاد﴾[1].

﴿ولا يحيق المكر السّيء إلاّ بأهله فهل ينظرون إلاّ سنة الأوّلين فلن تجد لسنّة الله تبديلاً ولن تجد لسنّة الله تحويلاً﴾[2].

وتكون هذه المصائب للتأديب والتنبيه وهي مؤقّتة ومحدّدة وجزئيّة، وقد تحدث بواسطة أُناس آخرين، كما لو اندفع أهل الحقّ أو فئة أخرى من أهل الباطل لقتال مجموعة من أهل الباطل فورّطوهم في شدائد الحرب ومصاعبها، وقد تحدث بواسطة عوامل طبيعيّة وغير إنسانيّة كالزلازل والسيول والجفاف والقحط.

ز ـ **تسلّط المجرمين والمترفين**: فإن لم تُفلح هذه المصائب التنبيهيّة والجزئيّة في إيقاظ هؤلاء ولم تحصل لهم الندامة والتوبة ولم يبق أمل في عودتهم فإنّ أهل الباطل يستحقّون عندئذ عذاب الاستئصال، ومقدّمة لهذا الهلاك الشامل يتسلّط المجرمون والمترفون فيُشيعون الفسق والفجور في المجتمع بصورة مكثّفة:

﴿وكذلك جَعَلنا في كلّ قريةٍ أكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون إلاّ بأنفسهم وما يشعرون☆.. سيُصيب الّذين أجرَموا صغارٌ عند الله وعذابٌ شديدٌ بما كانوا يمكرون﴾[3].

---

(١) سورة الرعد، الآية(٣١)، المراد من «وعد الله» هنا هو عذاب الاستئصال الذي سوف يأتي ذكره.

(٢) سورة فاطر، الآية(٤٣).

(٣) سورة الأنعام، الآيتين(١٢٤ ـ ١٢٥).

﴿وإذا أردنا أن نُهلك قريةً أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدَمّرناها تدميراً﴾[1].

حـ ـ الاستئصال: إذا غرق أهل الباطل في الكفر والفسق والفجور والإنكار إلىٰ الحدّ الّذي لا تقتضي الحكمة الإلهيّة البالغة إمهالَهم وتأخير عقوبتهم وعذابهم أكثر من ذلك فإنّه يصل الدوُر إلى سنّة «الاستئصال» وهي إحدىٰ السنن الإلهيّة القطعيّة الّتي لا تتخلّف، وتكون مقارنة لسنّة النصر النهائيّ في مجال أهل الحقّ[2]. وفي كثير من الآيات القرآنيّة طُلب من أبناء الإنسان أن يسيروا في الأرض وينظروا بدقّةٍ ليعرفوا ماذا كانت نتيجة أعمال أهل الباطل، ومن جملتها هذه الآيات الكريمة:

١٣٧ ـ آل عمران، ١١ ـ الأنعام، ٨٤، ٨٦، ١٠٣ ـ الأعراف، ٣٩، ٧٣ ـ يونس، ١٠٩ ـ يوسف، ٣٦ ـ النحل، ١٤ ، ٥١، ٥٢، ٦٩ ـ النمل، ٤٠ ـ القصص، ٩، ٤٢ ـ الروم، ٤٤ ـ فاطر، ٧٣ ـ الصافّات، ٢١، ٨٢ ـ غافر، ٢٥ ـ الزخرف، ١٠ ـ محمّد.

وكذا هناك آيات شريفة أُخرىٰ تتحدّث عن استئصال وإسقاط وإفناء أقوام ومجتمعات مجرمة وظالمة سابقة، ومن جملتها هذه الآيات: ٦ ـ الأنعام، ٤ ـ الأعراف، ٥٤ ـ الأنفال، ١٣ ـ يونس، ١٧ ـ الإسراء، ٥٩ ـ الكهف، ٧٤، ٩٨ ـ مريم، ١٢٨ ـ طه، ٦، ٩ ـ الأنبياء، ٤٥ ـ الحجّ، ٥٨ ـ القصص، ٢٦ ـ السجدة، ٣١ ـ يٰس، ٣ ـ ص، ٨ ـ الزخرف، ٢٧ ـ الأحقاف، ١٣ ـ محمّد، ٣٦ ـ ق، ٥١ ـ القمر.

وتستعرض كثير من الآيات قصّة تورّط كلّ واحد من الأقوام والمجتمعات

---

(١) سورة الإسراء، الآية(١٦).

(٢) يجب أن نعلم أنّ المصائب التأديبيّة والتنبيهيّة والجزئية والمؤقّتة عندما تنزل على المجتمع فهي تشمل أيضاً الأفراد المعدودين من أهل الحقّ وتغدو امتحاناً بالنسبة إليهم (كالمرض وفقدان الأمن)، بخلاف عذاب الاستئصال فهو لا يشمل حتّىٰ فراداً من أفراد أهل الحقّ، وإنّما يقتصر على أهل الباطل. وتوجَد في القرآن الكريم شواهد مُتعدّدة على استنقاذ أهل الحقّ من ألوان عذاب الاستئصال.

السابقة في عذاب الاستئصال بصورة مستقلّة: كقوم نوح، وقوم هود (عاد)، وقوم صالح (ثمود)، وقوم لوط، وقوم شعيب، وأصحاب فرعون، وأصحاب السبت، وأصحاب الرسّ، وأصحاب القرية، وقوم تُبَّع، وأصحاب الفيل، و. . . ، وغالباً ما تُذكر أُمور من قبيل الكفر والشرك والظلم والإفساد والفسق والفجور كانت هي السبب في هلاكهم.

وفي سبعة مواضع من سورة الشعراء، أي في هذه الآيات الشريفة: ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠، بعد أن يذكر موضوع هلاك بعض السابقين يعقّب بقوله: ﴿**وما كان أكثرهم مؤمنين**﴾.

وفي خاتمة هذا البحث نرى من الضروريّ التذكير بملاحظتين مهمتين:

الملاحظة الأولىٰ: إنّ زيادة النعمة نتيجة لشكرها هي إحدىٰ السنن الإلهيّة القطعيّة غير القابلة للتبديل والاستثناء: ﴿**لَئن شكرتم لأزيدنّكم**﴾[1].

لكنّ نقصان النعمة نتيجةً للكفر بها ليس من السنن المتميّزة بهذه الخصائص. فالله تعالىٰ بعد الجملة السابقة يقول: ﴿**ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد**﴾[2].

ويفيد هذا التعبير التهديد فحسب، وليس فيه صراحة في نقصان نعم الكفّار وإنزال العذاب والعقاب عليهم. وبعبارة أُخرىٰ: يُفهم في هذا التعبير أنّ كفران النعمة يقتضي ـ فحسب ـ نزول العذاب أو علىٰ الأقلّ سلبَ النعمة. وقد تحول سنّةٌ أخرىٰ، كالإملاء والاستدراج والإمهال، دون تأثير هذا الاقتضاء وتصبح حاكمةً عليه، وتمنع هذا المقتضى من أن يغدو مؤثّراً. إذن سنّة سلب النعمة من الكافرين ونزول العذاب عليهم تُشبه تماماً القانون التجريبيّ في كون النار محرقة، فله شروط وجوديّة وعدميّة ولا بدّ من عدّه مبيّناً للمقتضى فحسب.

ونقرأ قوله سبحانه: ﴿**ذلك بأنّ الله لم يَكُ مغيّراً نعمةً أنعمها علىٰ قوم حتّىٰ**

---

(١) سورة إبراهيم، الآية(٧)، يحسن الالتفات إلى التأكيد باللام والنون الثقلية.
(٢) سورة إبرايهم، الآية(٧).

يُغيّروا ما بأنفسهم﴾[1] ، بمعنى أنّهم ينتقلون من حالات كالإيمان والشكر والتقوىٰ إلى حالات كالعصيان والكفر والطغيان. ونلاحظ في هذا السياق قوله تعالىٰ: **﴿. . . انّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتّىٰ يُغيّروا ما بأنفسهم وإذا أراد اللهُ بقومٍ سوءاً فلا مردَّ له وما لهم من دونه من والٍ﴾**[2] .

فالآية الأولىٰ واضحة في كونها واردةً حولَ سلب النعمة، والآية الثانية أيضاً ظاهرة في هذا المعنىٰ (ولا سيّما مع الالتفات إلى القرينة الحاصلة من الآية الأولىٰ وسياق الآيات)، أي إنّ الله تعالىٰ لا يسلب من الناس النعَم الّتي منَّ بها عليهم إلاّ إذا غَيّروا أوضاعهم وأحوالهم الباطنّية والمعنويّة واعتنقوا الباطل، وإذا فعلوا ذلك فسوف يريد بهم سوءاً، وبمجرّد أن يريد الله بأحد سوءاً فإنّ أيّ موجود يعجز عن الحيلولة دون تنفيذ إرادته تبارك اسمه. وكما تلاحظون فإنّ الآية الّتي هي موضوع البحث (الآية الثانية) ليست صريحةً في أنّه بمجرّد تغيير الناس لوضعهم وأحوالهم النفسيّة والباطنيّة فإنّ الله تعالىٰ يريد بهم سوءاً، وإنّما كلُّ تأكيد الآية ينصبّ علىٰ أنّه ما دام الناس سالكين لطريق الإيمان والشكر والتقوىٰ والطاعة فإنّ النعم لا تُسلَب منهم، كما أنّ هذه الجملة **﴿ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد﴾**[3] ليست صريحة أيضاً في أنّ الله تعالى سوف يعذّب الكافرين حتماً.

وخلاصة القول: صحيحٌ أنّ تغيير الوضع من الشكر إلى الكفر يقتضي سلبَ النعمة وزولَ العذاب إلاّ أنّ هذه السنّة ليست قطعيّة ولا مطلقة، وإنّما هي مشروطة ومقيَّدة بعدم الموانع.

وقد يواجهنا هنا سؤال هو إذا ابتلي فريق من الناس ببعض المصائب والمشاكل فهل يبقَون في أسرها ما داموا لم يعودوا إلى طريق الصلاح ولم يسلكوا سبيل الحقّ أم لا؟

ونحن خلال دراستنا لم نجد ما يدلّ على أنّ ارتفاع الشدائد والمشاكل لا يحصل إلا نتيجةً لالتفات الناس ونَدَمِهم وتوبتهم، بل هناك قرائن تدلّ علىٰ خلاف

---

(١) سورة الأنفال، الآية(٥٣).

(٢) سورة الرعد الآية(١١).

(٣) سورة إبراهيم، الآية(٧).

ذلك، فالله تعالىٰ في بعض الأحيان يُنقذ أُناس من المصاعب والمشاكل والشدائد من باب الإملاء والاستدراج والإمهال، وقد يتمّ ذلك أحياناً بحكم رحمته الواسعة ورأفته السابقة.

إذن فالمسلّم والقطعيّ واليقينيّ هو أنه ما دام الناس شاكرين للنعم الإلهيّة فإنّهم سوف لن يفقدوها، وأمّا عدم الشكر فهو وإن كان يقتضي سلب النعمة ونزول العذاب، إلاّ أنّ تحقُّق أو عدم تحقُّق هذين الأمرين متوقّف علىٰ أن تكون هناك سنّة أُخرىٰ حاكمة في هذا المجال أو لا تكون، وأمّا أنّه أيّة سنّة تكون حاكمة وراجحة على سنّة أُخرىٰ، فهو أمر ليس معلوماً لنا نحن أبناء البشر، وموكول إلى علم الله سبحانه وحكمته وتدبيره وتقديره.

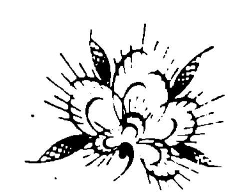
والملاحظة الثانية: هي أننا تَحدّثنا لحدّ الآن عن «أهل الحقّ» و«أهل الباطل»، إلاّ أنّ الملاحظ أنّ القرآن الكريم يصف كلّ واحد من هاتين الفئتين بمجموعة من العناوين والصفات. وهذه بعض الصفات القرآنيّة لأهل الحقّ: المهتدي، المؤمن (بالله واليوم الآخر و. . .) والموحّد، والرّبّي (العابد للربّ)، والمتّقي، والمطيع لله تعالىٰ وأنبيائه وأُولي الأمر، والصالح، والمقيم للكتب السماويّة، والمحسن، والتائب، والمستغفر، والمستعين بالله، والمتوكّل على الله، والمستقيم على الطريقة، والصابر، والمقيم الصلاة، والمؤتي الزكاة، والآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، ووليّ الله تعالىٰ، والمهاجر في سبيل الله، والمقاتل في سبيل الله.

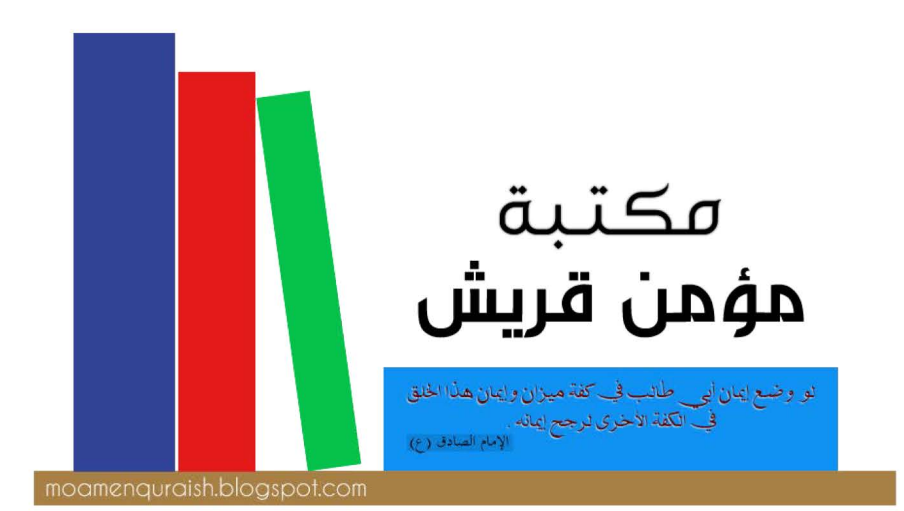
وهذه هي بعض العناوين القرآنيّة التي يوصف بها «أهل الباطل»: المنحرف، الزائغ، والكافر، والمشرك، والمكذّب بآيات الله، والمستهزىء بآيات الله، والمتّبع للأهواء، والفاسق، والمذنب، والمجرم، والمسيء، والظالم، والمفسد في الأرض، والعالي في الأرض، والمسرِف، والمترَف، والماكر، ومن أهل المكر السيء.

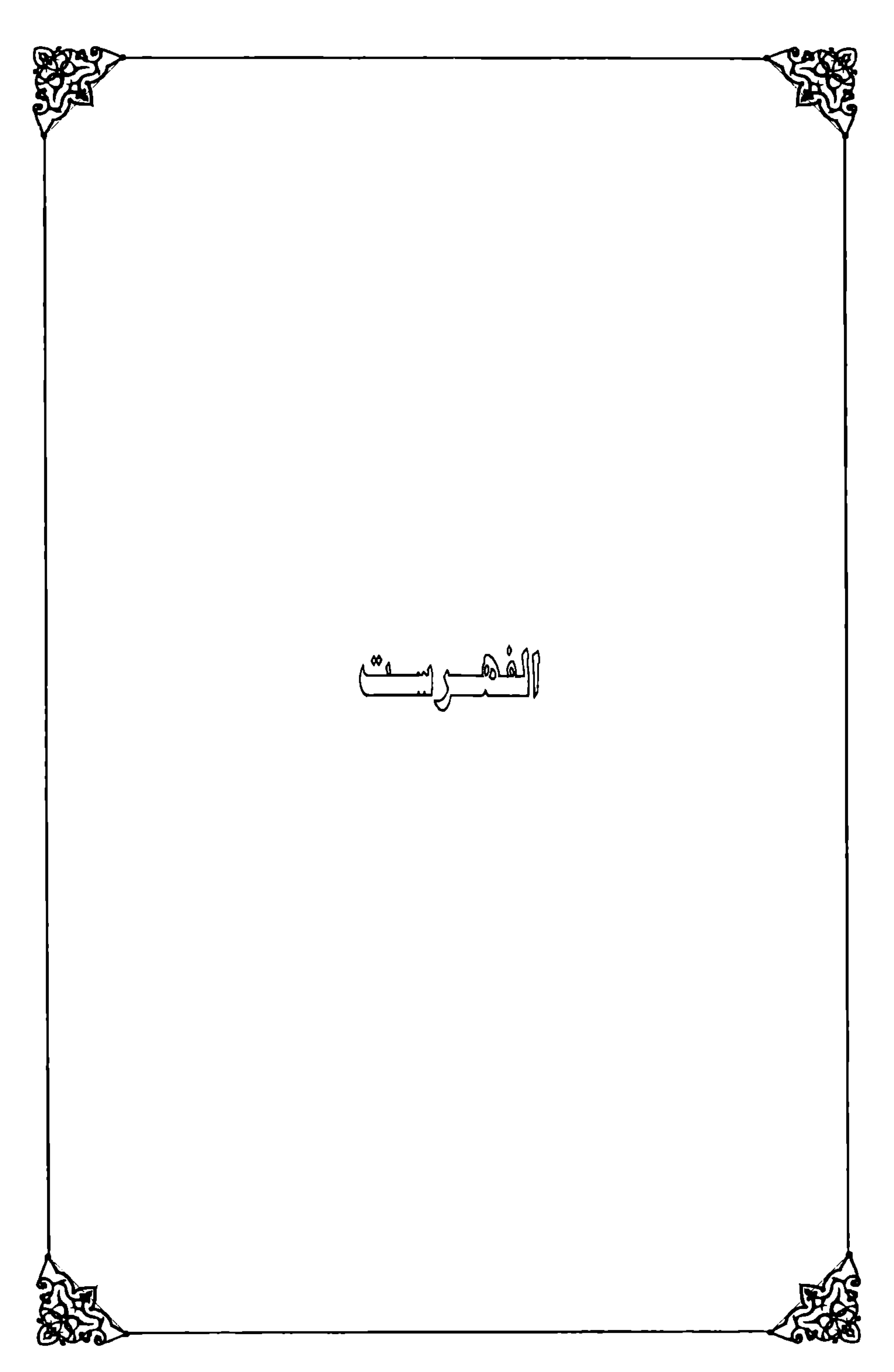
فهذه العناوين والصفات يمكن عدُّها «معرّفات» و«أمارات» لأهل الحق وأهل الباطل.

وبعبارة أُخرىٰ يمكننا القول انّ أهل الحقّ هم الّذين يريدون الحياة الآخرة،

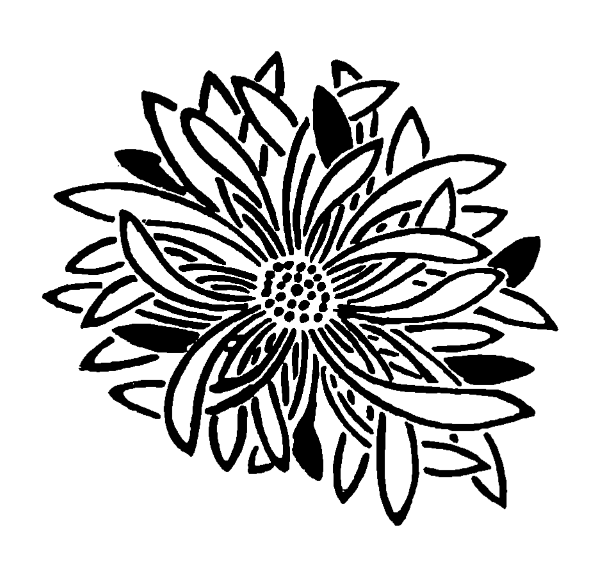
وأهل الباطل هم الّذين يريدون الحياة الدنيا، فأُولئك عاشقون للآخرة، وهؤلاء متهالكون على الدنيا. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com



الفهرست



القسم الأول

القسم الثاني

القسم الثالث

القسم الرابع

القسم الخامس

القسم السادس

القسم السابع

القسم الثامن

القسم التاسع

القسم العاشر

القسم الحادي عشر

القسم الثاني عشر

